DIE

SCHÖPFUNG DER WELT

VON

Dr. LAURENZ REINKE,

ORDENTLICHEM MITGLIEDE DER DEUTSCHEN MORGENLÄNDISCHEN GESELLSCHAFT IN LEIPZIG.

MÜNSTER,

VERLAG DER COPPENRATH'SCHEN BUCH- & KUNST-HANDLUNG.

1859.

020.9
R4553
1859

~~B. a. 14.~~ 316 D. 4

Zu

seinem

Lieben Neujahrswunsch

M. Michael Friedländer

zur freundlichen Erinnerung.

den 27.

DIE

SCHÖPFUNG DER WELT

VON

Dr. LAURENZ REINKE,

ORDENTLICHEM MITGLIEDE DER DEUTSCHEN MORGENLÄNDISCHEN GESELLSCHAFT IN LEIPZIG.

JEWS' COLLEGE COLLEGE LIBRARY LONDON

MÜNSTER,
VERLAG DER COPPENRATH'SCHEN BUCH- & KUNST-HANDLUNG.
1859.

GORDON
GARVIN
COLLEGE
BIBL. COLLEGE

Seinem

theuern Oheim

LAURENZ REINKE

in dankbarer Liebe zugeeignet

vom

Verfasser.

כֹּל הַנִּקְרָא בִשְׁמִי וְלִכְבוֹדִי בְּרָאתִיו יְצַרְתִּיו אַף־עָשִׂיתִיו :
הוֹי רָב אֶת־יֹצְרוֹ : Js. XLIII, 7. XLV, 9.

Vorbemerkung.

Es sind bereits drei Jahre her, als wir mitten in unserer academischen Studienzeit, weniger freiwillig als durch verschiedene Verhältnisse bestimmt, anfingen, behufs der Lösung einer Preisfrage einem wichtigen und schwierigen Abschnitt des alten Testaments nähere Aufmerksamkeit zu schenken. Wol giebt es kein Gebiet, das so sehr dazu angethan wäre, einen jugendlichen Geist von der Betretung seiner Pfade von vornherein abzuschrecken, als eben das alttestamentliche. Denn nicht genug, dafs der Zugang zu seinem tiefern Verständnifs schon an sich mit so vielen Mühen verbunden ist; wir sehen das fragliche Terrain, das in seinen verschiedenen Partieen mit geringer Ausnahme nur gelehrte und fleifsige protestantische Hände mit Erfolg bearbeitet haben und auf dem zuverlässige katholische Führer fast zur Seltenheit geworden, von den Rationalisten in den letztern Jahrzehnten derartig zugerichtet und verunstaltet vor uns, dafs man selbst nach den vielen verdienstvollen Leistungen offenbarungsgläubiger Protestanten und den löblichen, leider vereinzelten Versuchen, die Katholiken hier zur Wahrung des religiösen Fundaments in demselben anstellten, anfänglich noch immer unwillkürlich sich fürchtet, in der beseligenden Unmittelbarkeit seiner von frommen Eltern

ein selbsteigenes, lange tiefgefühltes Bedürfnifs befriedigt, auch fernerhin lieb bleiben wird. Möge dieselbe auch in ihrer jetzigen Form und ungeachtet ihrer Mängel Vielen nicht ganz unwillkommen und nicht ganz nutzlos sein, zugleich allen meinen lieben Freunden und Gönnern in Nah und Fern, die mit offenem, ehrlichem und theilnehmendem Herzen mir auf meinem bisherigen, durch herbe Krankheiten und häusliche Verluste so oft bitter getrübten Lebenswege entgegengekommen, einen freundlichen Herzensgrufs überbringen!

Berlin im März 1859.

Laurenz Reinke.

I.

Ueber den Begriff der Schöpfung und die Wichtigkeit einer richtigen Erkenntnifs derselben.[1])

„Cum aperiret homini veritatem Deus, ea sola scire nos voluit, quae interfuit hominem scire ad vitam consequendam; quae vero ad curiosam cupiditatem pertinebant, reticuit ut arcana essent. Quid ergo quaeris, quae nec potes scire, nec si scias, beatior fias? Perfecta est in nomine sapientia, si et Deum esse unum et ab ipso esse facta universa cognoscat!“ S. Lactantius.

Dem allgemeinen Sprachgebrauche gemäfs pflegt man dem Worte »Schöpfung« eine doppelte Grundbedeutung beizulegen. Entweder wird darunter jener freie Act des einen, ewigen und allmächtigen Gottes verstanden, durch den die ganze Welt sammt allen Dingen, die sie enthält, einmal vom Nichtsein in das Sein übergegangen sind, ohne dafs irgend eine Materie dazu vorhanden war, oder es wird der Inbegriff, die Gesammtheit aller von Gott erschaffenen Dinge da-

---

1) Vgl. v. Drey im Freib. Kirchenl. s. v. Schöpfung. — Bergier, dictionnaire de théologie s. v. création. — (d'Affre, Bonnetty) Mélanges de controverse religieuse et philosophique. Louv. 1845. — Kästner, über die Lehre der Schöpfung aus Nichts und ihre praktische Wichtigkeit. Götting. 1770 (wiederabg. im II. Th. s. verm. Schriften). — Heidenreich, Betrachtungen, II. 151 u. Originalideen II. 181ff. — Jacobi in s. vermischt. Abhandl. 2. Samml.

durch ausgedrückt. Im erstern Sinne wird es oft mit »Erschaffung« identificirt, wo denn das »seit der Erschaffung« eine stehende Redeweise geworden ist[1]).

Wir haben es in folgenden Blättern nur mit dem Begriffe, nicht mit dem Inbegriff der Schöpfung zu thun und zwar insofern sie eine einmalige That des göttlichen Willens ist[2]). Die Schöpfung, so gefafst, ist, weil alle gegentheiligen Meinungen vom Anfange aller Dinge ausschliefsend, von ungeheurer Bedeutung und deshalb die bezügliche Frage, ob Gott alles das, was existirt, kraft seines blofsen Willens in's Sein gerufen, ob er das, was in der Ewigkeit nur ideel in ihm vorhanden war, die Weltidee (Pred. 23, 20.) mit der Zeit realisirt oder, wie eine übliche theologische Ausdrucksweise sagt, aus Nichts geschaffen[3]) und ob Gott sodann ein von

---

1) In diesem Sinne kömmt es in der h. Schrift vor, wo ἡ κτίσις, doch auch ὁ κόσμος oder ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γαῖα die entsprechenden Wörter bilden. Vgl. 2. Petr. 3, 4. Röm. 1, 20. 1, 25. 8, 22. Marc 10, 6. Matth. 13, 35. 24, 21. 25, 34. Apstg. 17, 24. 2. Marc. 7, 23. 8, 18. 13, 14. Letztere Bezeichnung ist dem alttestamentlichen הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ, wodurch die Hebräer insgemein die Totalität des Creatürlichen ausdrücken, nachgebildet. Vgl. 1. Mos. 1, 1. Ps. 45, 6. 68, 35. Hiob 28, 24 u. a. —

2) Diese wird in der ältern theologischen Schulsprache wol die „creatio prima s. immediata s. primitiva" genannt. Wenn aber die Theologen auch bei dieser Benennung von einander abweichen, so wollen sie doch durch all diese und ähnliche Ausdrücke nur den ersten göttlichen Schöpfungsakt bezeichnen.

3) Der von mehren als unbequem und nicht genau bezeichnend getadelte aber dennoch im Ganzen verständliche Kunstausdruck: schaffen aus Nichts, Schöpfung aus Nichts, creatio ex nihilo, (יֵשׁ מֵאַיִן) kommt, strenge genommen, in der h. Schrift nicht vor. Ohne Zweifel ist derselbe dem jüdisch-hellenistisch gefärbten zweiten Buche der Maccabäer entlehnt worden, woselbst nämlich die Vulgata die Worte: „(ἐποίησε) ἐξ ὀυκ ὄντων — durch (creavit) ex nihilo" wiedergiebt. Diejenigen, welche hier diese Worte durch „creavit, quae nondum erant, ut essent" zweckmäfsiger zu verdeutlichen glauben, weisen auf eine Stelle im Römerbriefe hin, wo der Apostel Gott als den Allmächtigen beschreibt, der die Todten belebe, und das, was nicht ist, ins Dasein rufe, so dafs das Nichtseiende, nachdem es gerufen worden, gleich wird dem Seienden (καὶ καλῶν τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα). Röm. 4, 17. Nach Günther ist die der Lehre der alten heidnischen Welt von der ewigen Materie gegenüber entstandene und vielleicht als ein Gegensatz zu dem Platonischen Dualismus von Gott sammt der Ideenwelt und der Materie gern

allem Creatürlichen real und wesentlich verschiedenes, persönliches, moralisches ethisch-wirkendes Wesen, der Schöpfer der Welt sei, diese Frage ist von jeher mit Recht allgemein als die wichtigste und bedeutungsvollste angesehen

---

festgehaltene Ausdrucksweise deshalb minder passend, weil die Wesen aus dem Gedanken Gottes entstanden und Gottes Gedanken seien; auch solle man Gott weder extra- noch prätermundan bezeichnen, vielmehr sei er neben und mit der Welt, nicht ohne Raum- und Zeitform; durch den ewigen Gedanken sei Gott in der Welt und die Welt in Gott — aber auch die Welt aufser Gott, insofern jene von ihm realisirt worden und Gott aufser der Welt, als reales Ich dem realen Nichtich gegenüberstehe. Vgl. Vorschule I, 65. II, 68. Eur. u. Herm. S. 522 u. Janusk. S. 401. Uebrigens braucht man an obiger Formel nicht nothwendig Anstofs zu nehmen und kann sie, weil ihr Sinn jedem Christen klar genug ist, in Ermangelung einer, dem zu Grunde liegenden Gedanken mehr annähernden, passenderen sehr wol beibehalten werden; sie gänzlich mit Ammon zu verwerfen, dazu ist gar kein haltbarer Grund vorhanden. An dem „Nichts" (ni-hilum, nach Festus der schwarze kleine Fleck an der Bohne) darf man sich hier am wenigsten stofsen. Niemand fafst freilich den Gedanken des „Nichts," noch kennt irgend ein Mensch das „Nichts" an sich," sondern nur durch Etwas; weshalb auch nur bildlich und negativ von dem „Nichts" überhaupt gesprochen werden kann. Mag aber das „Nichts" an sich auch unverkennbar sein, so wissen wir doch, was der Sinn und der Zweck dieser Redeweise ist; keineswegs soll dasselbe hier etwas Positives und Wirkliches (causa materialis), gleichsam eine Materie der Welt, ex qua, sondern eine Verneinung jedweder Realität, jedweder Existenz aufserhalb Gottes (negatio omnis entitatis) ausdrücken, so dafs, wenn die Macht oder der Wille Gottes sich, so zu sagen, zu der Unmacht zu sein gesellt, diese in Sein übergeht, also ein Etwas zu sein anfängt, Materie und Form wird. In dem obigen Ausdruck soll daher auch nicht das Nichts an sich, dem jedes Etwas abgeht (das nihil negativum der Scholastiker und ältern Dogmatiker), sondern das höchste absolute Sein, Gott nämlich oder vielmehr sein Wille als der alleinige Grund aller Dinge, als die höchste, letzte Causalität behauptet werden Die Partikel ἐξ weiset hier nicht auf eine Materie hin, sondern giebt nur den terminus a quo an (nihilum non materiae, sed termini a quo duntaxat rationem habet et de creationis ordine intelligi debet). Thomas Aq. drückt daher schon das ex durch „post" aus (post nihilum velut terminum a quo aliquid factum est, wie der Uebergang des Nicht-Etwas in Etwas). Das Zweideutige, was Mehre hier zu finden glaubten, ist daher nur ein vermeintliches. Daraus aber, weil die üblich gewordene, ziemlich alte Formel, falls sie nicht schon noch aus älterer Zeit datirt, aus der lateinischen Version hervorging, schliefsen zu wollen, dafs auch die Lehre von der Schöpfung überhaupt dort ihren Ursprung habe, ist absurd. Aufser andern Gründen geschah die spätere Beibehaltung des Zusatzes „aus Nichts" offenbar der Deutlichkeit wegen, um den Begriff des Schaffens schärfer zu charakterisiren und vor Allem die Ewigkeit alles Stofflichen auszuschliefsen.

worden. Die Bejahung dieser Frage giebt dem gesunden, vernünftigen Menschen den allein würdigen und richtigen Begriff von Gott und seinen Eigenschaften; denn der Begriff Gottes als Schöpfer schliefst alle übrigen wesentlichen Eigenschaften in sich, wie sie die Vernunft bei Gott als dem absoluten Wesen mit logischer Nothwendigkeit voraussetzen mufs und das Christenthum sie auf Grund des A. T.'s in so schöner Weise uns vorführt. Ist Gott Schöpfer von all' dem, was aufser ihm existirt, so ist er das durch sich selbst seiende, nothwendige Wesen, weil er das mächtige Prius, die erste Ursache ist, durch die alle Dinge in's Dasein gerufen; er ist das ewige Wesen, da er allein nicht geschaffen, allein zeitlos ist und Nichts vor ihm war; er ist der allmächtige, weil Nichts vorhanden ist, das ihn in seiner Thätigkeit beschränken und seinem Willen widerstehen könnte, weil durch die Kraft seines Willens allein Alles geschaffen ist; somit ist er auch der freie und unabhängige, da alle Creatur Resultat seines Willens, etwas ihm Untergeordnetes, nicht ein Theil seines eigenen Ich ist.

Im Alterthum finden wir solch' eine richtige Einsicht in die Natur Gottes und seine Eigenschaften nur in der jüdischen Religion, deren gesammtes theokratisches Wesen auch nur im Hinblick auf Gott als Schöpfer richtig verstanden werden kann. Eben sie bewahrte die auserwählte Nation vor den tausendfachen Verirrungen, denen wir andere Völker bezüglich des höchsten Wesens erliegen sehen. Und wie in der antiken heidnischen Welt als nothwendige Folge eines unrichtigen Gottesbegriffes die schrecklichsten Entartungen im religiösen Denken zu Tage treten, so erneuern sich und erben sich dieselben auch bei allen neuern Völkern fort, die betreffs des ersten und ewigen Princips von derselben unklaren Anschauungsweise befangen sind.

Kein Wunder! Denn setzen wir einmal jetzt den Fall, dafs der Glaube an Gott als den Schöpfer und Lenker der Welt vollends aufhörte: was würde aller Wahrscheinlichkeit nach die unausbleibliche Folge davon sein? Nicht genug, dafs alle Theologie und Philosophie zu blofsen Namen ohne

Inhalt, zu bloſsen Theorien ohne Boden herabsinken würden; allda wäre keine vernünftige, positive Religion denkbar, ja alle Religion müſste im gewissen Sinne aufhören und von eigentlicher Tugend und wirklicher Frömmigkeit könnte natürlich keine Rede sein. Mit dem Fall dieser Grundpfeiler der Menschheit und mit dem Aufhören aller wahren Bildung, würde die Herrschaft dieser Welt den zügellosen Leidenschaften anheimfallen und wenn nicht die schlieſsliche Vertilgung der Menschheit, so doch den Krieg aller gegen Alle, bellum omnium contra omnes, wie Hobbes sagt, nach sich ziehen. Da würde wahrlich das grenzenloseste Durcheinander, statt daſs Neuere dies unmittelbar an den Anfang der Weltbildung zu setzen lieben, als das Letzte zum Vorschein kommen, und derjenige der Sterblichen, der es erlebte, könnte mit gröſserem Rechte, als die Alten solches mit ihrem Chaos vielfach gethan, es als ein lichtloses, düsteres und grauenhaftes schildern. In der That! wie weise hat die Kirche daher den Glauben an den einmaligen Anfang aller Dinge und an den Schöpfer als einen *ὑπερκόσμιος*, jenen Fundamentalsatz, der, wie er die Grundlage des Israelitischen Cultus bildete, so auch die des Christenthums ist, an die Spitze ihrer Glaubenssätze gestellt! Mit welch' einem richtigen Gefühl dadurch zugleich die groſse Wichtigkeit desselben anerkannt!

Und wenn je, so ist gewiſs heute, wo das Bewustsein eines einzigen, ewigen, geistigen, überweltlichen Oberherrn als der höchsten Autorität vielfach der Menschheit abhanden gekommen und diese sich so sichtlich dem Materiellen und seiner Vergötterung zuwendet, wo man, indem man den alten Grundirrthum des heidnischen Alterthums erneuert, Gott und die Natur minder oder mehr mit einander vermengt, den Schöpfer mit dem Geschöpf identificirt, an der Zeit, uns die weittragende Bedeutung von dem Glauben an die Schöpfung und an den Schöpfer eines Nähern zu vergegenwärtigen und vor Allem von den Gründen eben dieses Glaubens Rechenschaft zu geben[1]).

1) „Wir meinen die Schöpfungs- und Erlösungstheorie, um die sich, in

Reinsch's Urtheil, die »Summe der deutschen (durchweg antichristlichen) Philosophie von Kant an bis herab auf Feuerbach, das letzte Resultat des kritischen Denkens unserer Philosophie bestehe in nichts Anderm, als in dem einfachen Satz: einen Gott aufser der Welt giebt es nicht«[1]) mag Manchen etwas einseitig, unbilllg, ja hart und ungerecht erscheinen, da sich im philosophischen Leben auch gesunde, echt christliche Principien vielfach kundgeben, die moderne Philosophie selbst sehr oft von einem Gott, seinen Eigenschaften, seiner Macht und Thätigkeit spricht, selbst gewisse Unterschiede zwischen diesem Gott und der Welt trifft, oder gar auch eine gewisse Bedingtheit der letztern durch Gott lehrt: aber dennoch bleibt es wenigstens im Allgemeinen nur zu wahr, dafs die Grundrichtung derselben wie der auf mehren andern Gebieten zu Tage tretenden wissenschaftlichen Bestrebungen geradezu auf den materiellen oder ideellen Pantheismus oder, wenn man will, Materialismus und damit entweder auf die vollständige Leugnung eines höchsten Wesens hinausläuft oder doch in ihrem letzten Ziele nur bei der Idee eines unbekannten, trostlosen Gottes anlangt, womit denn auch die persönliche Freiheit und Unsterblichkeit zu Nichte gemacht

---

Kürze gefafst, zuletzt doch alle Wahrheit der Philosophie und Theologie, wenngleich in verschiedenen Spuren, herumdreht. Die kirchliche Offenbarung, welche immer den Schutz des Glaubens für sich in Anspruch nimmt, hat bei aller Lebensgemeinschaft zwischen Gott und der Welt die Idee der absoluten Schöpfung zum Grunde und hält unter dieser Voraussetzung an dem vorerst freilich noch unvermittelten Gegensatze der Substanzen fest, indefs die neuere Philosophie, wie sie andererseits ebenso ausschliefslich das selbsteigene Wissen zum Ausgange nimmt, die Schöpfungsidee der immanenten Selbstentwicklung des Absoluten zum Opfer bringt, und dann unhintertreiblich ihr Heil in der All-Einheitslehre des Monismus und Pantheismus sucht. Die im genetischen Entwickelungsgange des individuellen Bewusstseins seit der Reformation mit Sturmschritten fortschreitenden Versuche, alle und jede Lebensfrage aus der Apriorität des eigenen Ich zu erheben, haben die Wissenschaft in der Einseitigkeit des subjectiven Geistes so verhärtet, dafs das Wissen in dem Nimbus seiner absoluten Selbstgenügsamkeit den Sinn für das eigentlich Positive nun vollends verloren hat." — Volkmuth in der „Kath. Zeitschr. für Wissenschaft und Kunst." 2. Jahrg. 1. Bd. 2. Hft. S. 136 u. 38.

1) Die Schöpfung S. 166.

ist. Mögen die Männer der Wissenschaft diesen ihren Gott nun auch noch so fein zustutzen, in all' ihren Schriften noch so pomphaft ausmalen, noch so viel von ihm sprechen, wie man denn bekanntlich über die gegen Hegel's grauenhaftes System erhobene Anklage auf Atheismus sich nicht wenig wunderte und anscheinend deshalb, weil ja auf jeder Seite seiner Schriften Gottes Name sich befände, die Gottesleugnung Hegel's für unmöglich erklärte: aber man hüte sich, dahinter den ewigen, majestätischen Gott der heiligen Urkunden suchen zu wollen, denselben, der im Himmel thront und schaffen kann, was er will (Ps. 115, 3.), der, wie der Priesterkönig Malki-Sedek sagt, als Eigenthum Himmel und Erde besitzt (1. Mos. 14, 19.), dessen Thron der Himmel und dessen Fufsschemel die Erde ist (Jes. 66, 1.)![1]) So lange sie Gott nicht als den rein geistigen, aufserweltlichen Schöpfer anerkennen, müssen sie mit logischer Nothwendigkeit diesen mit dem Stofflichen irgendwie vermischen und seine Thätigkeit, wenn nicht vollends negiren, so gewifs beschränken oder können sie doch höchstens nur im grellsten Widerspruch mit ihren eigenen Principien dem Scheine nach zulassen. Ueberblickt man die Geschichte der neuern Philosophie, die, wie viele ihrer Mitschwestern, leider in dem Zweifel und in der Negation einen so schlüpfrigen Boden für ihre durch die Erschlaffung so vieler Geister begünstigte, verderbliche Thätigkeit gewählt und, traurig genug! nur zu oft alte Irrthümer blofs mit dem Unterschiede, dafs man sie in ein neues Gewand, in eine abstrakte Sprache und räthselhafte Formen einhüllt, wieder aufwärmt, so zeigt sie uns unumstöfslich, dafs jeder Mensch, wenn er sich ohne den Glauben an die Schöpfung über das Wesen Gottes wie über den Ursprung der Welt und des Menschen Rechenschaft geben will, sich in

1) Der gelehrte Johannes v. Trittheim, Abt zu Sponheim in der Pfalz, macht die sehr richtige Bemerkung, er glaube, dafs Gott, wenn er auf Erden zu finden, am besten in der heil. Schrift zu suchen sei. Und schon lange vor ihm erklärte der h. Hieronymus, dafs zur Erlangung einer vollkommenen Kenntnifs Gottes nur zwei Bücher erforderlich seien, die — Bibel und der Himmel.

eine Masse der widersprechendsten und unsinnigsten Hypothesen, sowie äufserst verderblicher Irrthümer verliert. Wie kann in der All-Einslehre, sei's, dafs sie das *Νούμενον* der Geister und die Natur zugleich, sei's, dafs sie diese allein in der göttlichen Substanz aufgehen läfst, also entweder Pantheismus oder Semipantheismus ist, noch der persönliche, von der Welt verschiedene Gott Platz finden, da ja jeder reale Unterschied zwischen dem Endlichen und Unendlichen fehlt, der Pantheist an die Stelle der Persönlichkeit Gottes die Allpersönlichkeit setzt, die in's Unendliche sich selbst in der Materie personificirt und so am Ende im menschlichen Geiste zum Bewustsein ihrer selbst, der Natur nämlich, gelangt? [1]) Und jener von den Pantheisten substituirte erst »werdende Gott?« Leeres Idol dieser Gott, der, eine unbestimmte, unbekannte Kraft, in sich selbst nichts ist, sich nothwendig erst in dem Materiellen entfalten mufs, um so sich denn nach langem Ringen und Kasteien im Menschen zu einer Art von Intelligenz und Freiheit, zu einer Art von Selbstbewustsein und sodann zum »absoluten Geiste« emporzuarbeiten! Bleibt Gott in Folge solch' einer Procedur, die seine Entwickelung und Vollendung von der Welt abhängig macht, noch etwas mehr als ein Unding, nichtiger als die Weltseele (anima mundi), von der die Heiden träumten? [2]) Wird er nicht nach diesem offenbaren Verluste des Charakters der Absolutheit, wenn er überhaupt noch etwas bleibt, selber Creatur? Fürwahr, wo so der Schöpfer mit dem Geschöpfe, das Geistige mit dem Stofflichen zusammengeworfen wird, wo Gott nichts ist oder, richtiger gesagt, wo Alles Gott und Gott Alles ist, wo die Welt mit ihren Gesetzen und Kräften sich als einen Theil, oder, weil sie das Einzige ist,

---

1) Vgl. Straufs, Dogmatik I. 523.

2) Vgl. „Jovis omnia plena.“ Virg, Eclog. III, 60. „Deum namque ire per omnes terrasque tractusque.“ Georg. IV, 221. „Jupiter est quodcunque vides, quocunque moveris.“ Vgl. Aeneid. VI, 723—33. „At enim (Chrysippus) vim divinam in ratione esse positam et universae naturae animo atque mente; ipsumque mundum deum dicit esse et ejus animi fusionem universam.“ Cicero, de nat. D. I, 15. vgl. I, 11. Vgl. Solin. Polyhist. C. XXVI. Arat. Phaen. V. 2. August., de civit. D. IV. 11. VII, 6 u. Lactant, Inst. II, 5.

was existirt, als Gott selber träumt, wenn Alles Gott ist, nur Gott selber und er allein nicht: da wird die Gottheit entwürdigt, Gott als der letzte, freie, selbständige Oberherr, der Alles zur Rechenschaft fordern kann, geleugnet, als der Vergelter des Guten und Bösen, weil jeder Unterschied zwischen Gut und Böse, zwischen Recht und Unrecht leere Täuschung ist, in Abrede gestellt. Sein Wegfall aus dem Universum würde den Fall aller heiligen und grofsen Ideen nach sich ziehen; denn nimmt er den Odem weg, so fällt alles Lebendige in Staub. Ps. 104, 29—32, vgl. Ezech. 33, 12—14 u. 1. Joh. 5, 26.

Ist die wahre Natur Gottes und sein Verhältnifs zu der Welt und dem Menschen einmal verkannt, schiefsen die dogmatischen und moralischen Irrthümer wie giftige, todtbringende Pilze hervor. Ein Blick in die Religionsgeschichte der alten Völker, wie jener, deren Gesichtskreis noch heute geistige Finsternifs deckt, ohne der Resultate der neuern pantheistisch-materialistischen Bestrebungen zu gedenken, giebt uns davon eine höchst betrübende Gewifsheit. Welch' einer Masse trauriger Verirrungen auf dem Gebiete des Denklebens und der religiösen Anschauungsweise ist nicht da der Mensch anheimgefallen! Er vergötterte die Natur (Naturalismus), verehrte die Naturkräfte (Fetischismus), die Gestirne (Zabäismus), huldigte dem Feuerdienst (Pyrolatrie), dem Thierdienst (Zoolatrie), pflegte die Bilderverehrung, die Abgötterei, wo die Bilder nicht für Symbole des unsichtbaren höchsten Wesens galten, sondern selbst für etwas Göttliches gehalten wurden, confundirte die Gottheit mit der Materie oder erwies mehren sich gleichen oder einander untergeordneten, übermenschlichen, aber menschlich gedachten Göttern und Göttinnen göttliche Verehrung (Polytheismus), die den alten Schriftstellern zufolge [1]) einen Hauptgrundsatz der heidnischen Religion bildet. Und Israel? Während sich nach dem Verluste der wahren Gotteserkenntnifs eine schreckliche

1) Vgl. Porphyr, de abstinentia ab animant. II, 203. Jamblich., de mysteriis Aegypt. III, 31, IV, 13. Sext. Empiric., advers. Physicos. L. IX, Sect. II, p. 552.

Verirrung im geistigen wie im praktischen Leben über die Welt ausgebreitet, eine tiefe Finsternifs sich über ihr gelagert, und wir nur hie und da einzelne *σπέρματα τοῦ θεοῦ*, einzelne *ἐναύσματα*[1]) in ihrer Geschichte zu entdecken vermögen (Röm. 1, 19.), hielt es der feste Glaube an den Gott-Schöpfer, wenn auch mühsam während Jahrhunderte langen Kampfes mit dem sinnlich philosophischen Heidenthum und seiner Gottentfremdung, so doch im Ganzen wenigstens von den im Alterthum gangbaren Irrthümern frei.

Und welch' eine Unbill für den gesunden Menschenverstand, ihm solch' ein armseliges Wesen als sogenannten Gott aufoctroiren zu wollen, der nicht einmal von Ewigkeit her, geschweige denn das realste, allervollkommenste Wesen ist! Steht ein solches sogenanntes unendliches Wesen, was unsere Zeit mit so namenloser Frechheit »Gott« zu nennen pflegt, nicht noch weit unter jenen silbernen und goldenen Götzen der Heiden, die, wie der Psalmist sagt, Werke von Menschenhänden, einen Mund haben, aber nicht reden, Augen, aber nicht sehen, denen alle gleich werden, die sie machen und auf sie vertrauen (Ps. 113, 12—16.)? Kann man so einen Gott nicht mit allem Fug den leibhaften Ritter von der traurigen Gestalt nennen, jenem König gleich, »qui règne et ne gouverne pas,« ein Zerrbild sonder Gleichen? Unwürdiges, trauriges Gebild, das zusammenbricht, sobald man es mit dem Lichte der gesunden Vernunft und der Bibel beleuchtet, sammt den Altären und ihrem Rauchwerk, das heut zu Tage so verschwenderisch vor ihm brennt! O dafs ihre Meister auch endlich erröthetеn und sich schämten wie jene Götzenmacher sammt ihren Gesellen, die Jesaias (44,9—20.) Thoren nennt, deren Kunstarbeiten nichts taugen! Oder ist etwa die »eine, allgemeine, absolute Substanz« Spinoza's, die Gott und Welt, blofse Erscheinungsform der göttlichen Attribute, identificirt, indifferent, bestimmungs- und leblos ist, oder die »ein Anderes setzende und in diesem Andern sich wissende (was Hegel populär »Gott erschafft die Welt« nennt), die in ihrem Anderssein zu sich kommende Idee«

---

2) Vgl. Clemens Al. Strom. I, 13. u. Cohort. ad. gent. VII.

des verjüngten Spinoza, die, obgleich nach vielen Proceduren mühsam zusammengebacken, dennoch endlich in der Natur auseinanderfällt[1]), der »Deus implicitus« Schellings, der sich erst durch das Werden, die successive Entwickelung des Universums zum »Deus explicitus« verwirklicht, oder das »sich selbst setzen wollende Nichts« Okens oder wie immer man sonst die selbstfabricirten modernen Götzengebilde, die eine irregeleitete Phantasie von dem Unendlichen sich gebildet und ein irreligiöser Sinn und der flache Zeitgeist zunächst in die Wissenschaft und dann in die Menschheit eingeschmuggelt, dem Phosphor gleich, der, wie der Dichter singt, erscheint, wenn das Holz modert und fault im feuchten und dumpfigen Dickicht alternden Hains, benennen mag, — etwas Anderes als monströse Redensarten, leere Nebelgestalten hirnverbrannter Weisen, als vage Fantome, die sich alle gleichen wie die Dunkelheit der Nacht gleicht, ja lauter unklare Ausdrücke, die, wenn auch würdig jener Philosophie, die nach Hegel's Axiom obscur sein mufs, ohne eine erste, ewige und vernünftige Ursache durchaus inhaltlos, sinnlos sind, höchstens in den trüben Köpfen ihrer respectiven Anbeter und Nachbeter statt unhaltbarer Illusionen als sogenannte höhere Wesen figuriren können? Ja den Idolen gleichen sie insgesammt, nichtige, eitele Dinge (אֱלִילִים) sind sie, wie schon der tiefblickende Israelitische Gesetzgeber die fremden Götter seiner Zeit nennt! 3. Mos. 19, 4. 26, 1 vgl. Zach. 11, 17. Ps. 96, 4—6. Deshalb fort mit all' diesen Götzenbildern, die jetzt mit papierner Lanze vor der Welt Parade machen, armseliger als der decretirte Gott Robespierre's, dummer als das goldene Kalb der Wüste und halten wir fest zu dem alten, lebendigen Gott, dem אֵל חַי (Ps. 84, 3.), wie die Leviten einst in entscheidender Stunde, nachdem Moses das allgemein angebetete goldene Kalb zerstört, sich offen zu ihm gesellten![2])

Es ist fürwahr unbegreiflich, wie man selbst bei der

1) Vgl. die Philosophie der Religion I, 132.

2) „Quid est enim, cur Deos ab hominibus colendos dicas, cum Dii non modo homines non colant, sed omnino nihil curent, nihil agant? Cicero, de nat. D. I, 115.

schrecklichen Verwirrung im begrifflichen Denken, ein solches Wesen, das ohne Leben und Macht, einer hölzernen Statue gleicht und ein blofser Namengott ist, der müfsig über dem bunten Getriebe der Individuen und Völker dasteht gleich den Göttern Epikurs, als den angeblich wahren Gott der Menschheit hat ausposaunen mögen und feiern können! In der That hat sich unser vielgepriesenes Jahrhundert dadurch, dafs es sich solch' einer Popanz sclavisch verkaufte und den Baalsdienern (נְבִיאֵי הַבַּעַל) gleich ihr huldigte (1. Kön. 18, 22. Jer. 12, 16.), ein testimonium paupertatis sonder Gleichen ausgestellt. Denn der Glaube an solch' einen decretirten Gott, der nur ein blofser Begriff ohne Realität, nicht selbstständiges Subject, sondern subjectives Postulat, Resultat des Welt-Processes, eine blofse Denkbestimmung oder wenn auch Subject-Object zugleich, ist unnütz, seine Thätigkeit auf den Willen wie das ganze geistige Leben des Menschen durchaus nichtig. Ist Gott doch ein Geist und müssen doch Alle, die ihn anbeten, im Geiste und in der Wahrheit anbeten! Joh. 4, 24. Oder welchen Halt bietet denn dieser ungewisse Gott, den unsere Zeit sich gemodelt, über den sie nach Belieben denken, aus dem sie Alles machen, ihr Leben einrichten kann, wie sie es eben will, den ewigen, unabweisbaren Bedürfnissen des Menschen? Vermag er denn irgend ein Herz zu trösten, irgend ein Gemüth zu erwärmen, ohne daran zu erinnern, wie wenig ein solches Wesen mit dem Ernst unseres Lebens überhaupt stimmt? Was vor etlichen Jahrtausenden der Prophet Jeremias mit so eindringlichen Worten vielen seiner Zeitgenossen, die mit fremden Göttern buhlten, vorhielt, das kann auch hier als Antwort dienen: »Doch, kömmt das Unglück, flehen sie: Hilf uns nun!« Jer. 2, 27. vgl. Hos. 5, 15. 5. Mos. 4, 30. 32, 35—39. Und was sind sonst die nothwendigen Folgen eines solchen blinden, nichtigen Gottes? was die Früchte seines Kultes? Es ist der praktische Atheismus mit all' den scheufslichen Ausgeburten, wie die Geschichte diese mit brennenden Zügen in verschiedene ihrer Blätter gezeichnet hat und, trügen nicht alle Zeichen, in Bälde von Neuem in sie ein-

zeichnen kann. An den Früchten erkennt man den Baum: so schon Christus.

Und wenn der sinnige Jacobi es irgendwo ausspricht, dafs z. B. die wohlverstandene Lehre des Spinoza keine Art von Religion zulasse und Spinocismus Atheismus sei, so gilt das von dem neuern, vielköpfigen Pantheismus überhaupt. Indem er Gott in die Welt und diese in Gott begräbt, somit, dem Encyclopädismus des vorigen Jahrhunderts schnurstracks entgegen, der Gott nirgends sah, Gott überall sieht, setzt er an die Stelle des Dogmas von der Ewigkeit und Absolutheit Gottes und seiner schöpferischen Macht das der Menschheit mit dem Besitze aller Rechte Gottes, die jetzt kein anderes Rechtsprincip, keinen anderen Zweck kennt als sich, das eigene Ich mit seinem Eigendünkel und Eigennutz; der Mensch ist autonom, ist sich selbst Zweck geworden. Ist jetzt, wo Gott sich in dem Endlichen aufgelöst, in dem er höchstens nur noch Formen hervorzubringen vermag, noch eine vernünftige Religion, ein religiös-sittliches Leben gedenkbar? Kann von einem vollkommen religiös-moralischen Verhältnisse des Menschen zu Gott, von persönlicher, sittlicher Freiheit und individueller Unsterblichkeit überhaupt noch Rede sein, sobald der lebendige Glaube an den Gott-Schöpfer fehlt? von einer kindlich gehorsamen Unterordnung unter den allmächtigen Willen, in welcher der fromme, gottergebene Christ sich so heiter, so glücklich fühlt, wo Autonomie und Selbstvergötterung, wo der krasseste Egoismus zur Herrschaft gelangt ist? Es bleibt unwiderlegbar wahr, dafs, sobald der Mensch über dem Sinnlichen kein Uebersinnliches anerkennt, der zügelloseste Cult des vergötterten Ich sich einstellt, in dem die Brutalität und die Bestialität die Hauptfactoren bilden, und dafs der Kampf, den die Mythe im Schoofse der Götter des Olymps entstehen läfst, allda zur schrecklichen Wahrheit werden mufs. Wo kein Oberherr, da kein Diener, keine Pflicht; wo kein Gesetzgeber, da kein Gesetz. Die Idee eines Gesetzes oder der Pflicht sind leere Begriffe ohne Inhalt. Das ist auch der Grund, weshalb die heidnische Gesellschaft durchgehends nur

die Herrschaft der brutalen Willkür und der rohen Gewalt kannte.

Mag immerhin die spiritualistische Auffassung des Pantheismus die Moral nicht principiell ausschliefsen; mag sie eben auf Grund ihrer All-Gotteslehre theoretisch die Pflicht für das Individuum festhalten, als Theil für das Ganze zu leben, und für den denkenden, gefühlvollen Geist, die hemmende Materie zu überwinden: so leistet sie doch wieder praktisch durch die Vernichtung oder richtiger durch das Negiren der individuellen Unsterblichkeit, persönlicher Freiheit, einstiger, strenger Verantwortlichkeit auf die Nothwendigkeit eines moralischen Lebens Verzicht, und der Pantheist, der gleichwohl die natürlichen Principien der Moral in's Leben setzt, thut dies nicht in Folge, sondern vielmehr ungeachtet seiner Theorie. Die Moral wird eine Wirkung ohne Ursache, sie ist ein Baum ohne Wurzeln und sinkt so zu einer gräfslichen Lüge herab. So losgebunden von Allem, was die unordentlichen Gelüste und Triebe im Menschen zu beschwichtigen, seine Leidenschaften der Botmäfsigkeit eines höhern Willens und seiner Vernunft zu unterwerfen vermag, so alles Glaubens an eine ewige Gerechtigkeit (Ps. **145, 15**) baar, die das Böse bestraft und das Gute belohnt, ohne alles reale Interesse für die Verwirklichung der (gedenkbaren) höhern pantheistischen Bestrebungen, wird er praktisch dem Grundsatze der Alten huldigen: „*φάγωμεν καὶ πίωμεν· αὔριον γὰρ ἀποθνήσκομεν* (Jes. **22, 13.**). Denn

»Es giebt keinen Gott!
Es giebt keinen Teufel!
So rast der Verruchte
Mit frevelndem Muth!« (Ps. **14, 1. 53, 2.**)

Oder aber, geht der Pantheist in seine Moral ein und sucht er ihre Principien zu verwirklichen, so überantwortet er sich rettungslos dem eisernen Joch des Fatalismus (fatum, necessitas), unter dessen Drucke alles höhere geistige, moralische Leben erschlafft. Welch' schreckliches und trauriges Beispiel liefert nicht Asien, namentlich Indien, wo die verschiedenen Völkerschaften, deren Religion der Gefühlspantheismus

ist, in trägem, geist- und herzlosem Brüten, in laxem Indifferentismus wie Schatten einherwandeln, wo die Individuen nur traurige Spielbälle des blinden, unwandelbaren Geschicks sind! Und überantwortet sich nicht noch heut zu Tage der Sterbliche derselben Herrschaft, wofern der Glaube an den allmächtigen und fürsorgenden Gott-Schöpfer ihn nicht beseelt und eine Alles lenkende, allweise und gütige Vorsehung seinen Gesichtskreis erhellt? Ist er da nicht ein willenloser Spielball des Geschicks, das mit eisernem Scepter in einer Welt herrscht, die ihm ein Jammerthal geworden, weil die mächtige Hand von oben her sie nicht mehr hält und regiert? Gleicht er nicht dem durch Sorge und Elend erdrückten Wanderer in der dürren, weiten Wüste, in der sein erlöschendes Auge keine erfrischende Quelle, keine freundlich winkende Oase zu entdecken vermag? Ja, so nur Oede, Ungewifsheit und Herzlosigkeit in und um sich fühlend und der himmlischen Heimath verlustig, kann er, der unglückliche Polyphem, mit dem Dichter ausrufen:

»Wer mir Bürge wäre? — Es ist Alles so finster; — verworrene Labyrinthe; — kein Ausgang, — kein leitendes Gestirn, wenn's aus wäre mit diesem letzten Athemzuge, — aus, wie ein schales Marionettenspiel!«

O trostloses Kind des Zufalls, wenn anders dies Wort einen Sinn hätte, auf diesem düstern Erdengrunde, auf dem du in deiner »modificirten Thiergestalt« und mit deiner »potenzirten Thierseele« wie auf einem Taumelplatze inmitten anderer Thier-Menschen als das beispielloseste Räthsel aller Geschöpfe umherläufst! Bedauernswürdiges Geschöpf wie du bist, denn Seele und Gewissen, deine geistigen Kräfte sind für dich blofse Worte ohne Inhalt oder blofse Gedanken d. i. wie deutsche Docenten auf den Kathedern und in ihren Schriften sich ausdrücken, »Produkte des Stoffwechsels im Gehirn,« »Kraftäufserungen der Nervenmaterie,« all' dein Handeln ist von der »Anschwellung von Gehirnfasern« abhängig, dein Wille von der »Durchkreuzung der Stoffe in der Gehirnsubstanz« bedingt, ja all' dein Denken, Wollen und Handeln ist nur Modification, du selbst bist eine blofse Accidenz der einen

allgemeinen Substanz! Elendes Gebild, das du wirst, sobald man das göttliche Ebenbild (צֶלֶם) nicht mehr in dir sehen will, auch da noch, wo unsere Naturweisen mit Berge versetzender Logik, nachdem sie, jenen wenigen Griechen nachahmend, welche in den ersten Menschen nur aus dem Schlamme hervorgegangene und durch die Wärme der Sonne vermittelte Wesen (ζῶα ἐκ τῆς ἰλύος)[1]) sahen, deinen altvordern Adam, den du bisher für eine freie Lebensthat des liebevollen Schöpfers hieltest, zu einem Produkt von bildenden Naturkräften, zum »homme machine oder plante,« wie vor Jahren die Schulen von Paris und Montpellier sich äufserten, zu einem graduirten Orang-Outang, wie Lamark[2]) mit etlichen seiner französischen und deutschen geistig verirrten Genossen heuer thut[3]), herabgewürdigt, dich zu einem Zwitter stempeln, der vorn ein degradirter Gott und hinten ein potenzirtes Thier ist! Schmachvolle und entwürdigende Ideen! Wenn etliche Heiden in ihrer geistigen Armseligkeit sie aussprachen, leichtsinnige Franzosen des bankerottirten achtzehnten Jahrhunderts sie wieder aufwärmten, das kann uns vielleicht weniger Wunder nehmen: aber wie sonst nüchterne Deutsche so etwas haben nachsprechen mögen, ist in der That weniger begreiflich, als wenn die Athenienser einstens, auf den Rath eines griechischen Redners hin, ihre Esel zu Pferden decretirt hätten.

Nehmen wir aber statt all' solcher leeren und hohlen Begriffe einen persönlichen, über- und aufserweltlichen Gott-Schöpfer an, der die Welt und Alles, was auf und in ihr ist, durch seinen freien Willen in's Dasein gerufen, so ist diese Vorstellung allein des höchsten Wesens würdig, wie jede Confundirung der Creatur mit dem Creator abgeschmackt, in welcher Form nun auch der pantheistische Gott diesem gegenüber auftreten mag, und allein geeignet, über den Menschen und sein Geistesleben das nöthige Licht

---

1) Vgl. Arnobius, Sieben Bücher wider die Heiden (deutsch von v. Besnard) S. 393 u. J. P. Richter, Museum I, 104—63.

2) La Philosophie zoolog. II, 400. 445.

3) Vgl. Cüen, die Geschichte der Schöpfung S. 33 ff.

zu verbreiten. Ist der Glaube an die Schöpfung der Welt durch den Willen des allerhöchsten Gottes ein lebendiger und unerschütterlicher geworden, da hört der Mensch auf, ein bloſser Erdenkloſs, etwa ein Produkt der zeugenden Naturkraft, oder die höchste Potenz der vom Niedern zum Höhern schreitenden organischen Formen zu sein, aus dem wieder andere Erdenklöſse hervorgehen, er ist ein Wesen höherer Art, über die Natur erhaben und göttlichen Ursprungs (Apstg. 17, 28, 29.), was selbst den Heiden nicht entgangen[1]), seine In-

---

1) Vgl. „Τοῦ (θεοῦ) γὰρ καὶ γένος ἐσμέν.“ Arat., Phaenom. V. 5. „Ἐκ σου γὰρ γένος ἐσμὲν κ. λ.“ Cleanth., Hymn. εἰς ὕψιστον θ. V. 4. „Ἓν ἀνδρῶν ἓν θεῶν γένος“ Pind., Nem VI. 1. „Denique coelesti sumus omnes semine oriundi: omnibus ille idem pater est.“ Lucret. de rer. nat. II. 990. „Cogitavit nos ante naturam, quam fecit, nec tam leve opus sumus, ut illi potuerimus excidere scias non esse hominum tumultuarium et incogitatum opus“ L. VI, 23 vgl. Juvenal., Satyr. XV, 143. „Antiquitas quo propius aberat ab ortu et progenie divina, hoc melius forsitan ea quae erant cernebat.“ Cicero, Tusc. I, 12. u. de leg II. 11, 14. 16. „Homines sc. aureae aetatis alti spiritus fuerunt et ut ita dicam a diis recentes.“ Senec., Ep. XC. 44. Vgl. Arnobius, a. a. O. S. 426—31.

Auch scheinen, wenigstens von einem offenbarungsgläubigen Gesichtspunkte aus, die besonders im griechischen und römischen Heidenthum vielfach wiederkehrenden Rückklänge an eine frühere glückliche und seelige, aber untergegangene Zeit, welche in den meisten Sprachen das goldene Zeitalter, wo nämlich Unschuld und Tugend hienieden herrschte und die Götter selbst mit den Menschen verkehrten oder wo, wie z. B. bei Plato, Dämonen den Verkehr (ὁμιλία καὶ διάλεκτος) vermittelten, genannt wird, nebst andern Zeugnissen indirekt die höhere Abkunft des Menschen nicht undeutlich anzudeuten. Hesiod., Theog., 70—105. Catull., Carm. LXIII. 384ff. Ovid., Fast. I, 247; Metam. I. 89. 145ff. Tacit., Ann. III, 26. Vgl. de la Mennais, Essais sur l'Indifférence III, 393ff. Aber auch die übrigen Alten ergingen sich nicht selten in sehr phantastischen Ausschmückungen der ersten Zeit, an die sich dunkle Rückerinnerungen bis auf den heutigen Tag erhalten haben. So bei den Indern, Thibetanern, Chinesen, Aegyptern, Mexikanern und mehren andern Völkern. Vgl. Schollmayer, de aetate aurea. Mühlh. 1825. u. de Lorgues, de la mort p 145. — Merkwürdig ist es indeſs, daſs, während die Heiden, wenn wir die wenigen leisen Winke auf eine spätere, bessere, glücklichere Zeit bei den Persern abrechnen, vorzugsweise nur in einem wehmüthigen Zurücksehnen nach dieser glücklichen goldenen Zeit sich ergehen, die frohe Hoffnung auf einen zukünftigen Zustand nur in den alttestamentlichen Schriften, bei den Israeliten Statt hat. Die Sehnsucht nach der schönen Vergangenheit und ihren innigen Verhältnissen zur Gottheit (Ps. 34, 8; 35, 5.), nach jener alten Zeit, wo der Engel Jehova's den Israe-

telligenz, sein Gewissen wie seine Seele bekommen so erst den einzig richtigen Anhalt, ja dieser Glaube erhellt das ganze

---

liten seinen mächtigen Schutz angedeihen liefs (2. Kön. 19, 35 vgl. Js. 63, 9.), tritt hier weit weniger hervor. Dafs Solches im Ganzen selten ist, liegt schon in dem Grundzuge des A. B.'s begründet, der bekanntlich lauter Hoffnung ist.

Uebrigens hat die Erscheinung, dafs im Glauben fafst aller Völker die Gottheit einst die Menschen belehrt und eine beiderseitige wunderbare Verbindung in den allerältesten Zeiten Statt gefunden, selbst etliche Freigeister stutzig gemacht und ihnen nicht unwichtige Geständnisse entlockt! So wenn unter Andern Holbach in seinem „le bon sens" (n. 24) sagt, dafs „man uns in allen Gegenden des Erdballs zurufe, dafs ein Gott sich offenbart," oder Voltaire in seinem „décaloque entre A B C" bemerkt, dafs die „Alleinherrschaft Gottes allenthalben sei nnd man von Japan bis Rom nur von Gott selbst erlassene Gesetze aufzeige." Will man nun dennoch auch heut zu Tage, wie im vorigen Jahrhundert, von einem angeblich thierischen Urzustande des Menschen sprechen, so kann man das nur, wofern man auf die ältesten Denkmäler und geschichtlichen Thatsachen keine Rücksicht nimmt; denn diese weisen fast einstimmig darauf hin, dafs der Mensch seine irdische Laufbahn nicht ohne Gott angefangen habe. Ohne Offenbarung würde freilich der Mensch wol das niedrigste, roheste, wildeste aller Thiere, ja ohne Erziehung, sich selbst überlassen, wie Linné irgendwo sagt, dem Affen ähnlicher als dem Bilde Gottes sein; aber an das Dasein eines Gottes einmal glaubend, mufs man auch mit Scherlock eine Art eines Umganges und einer Gemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen zugeben. Denn dafs Gott sich nicht weiter um das, was er geschaffen, gekümmert, ist absurd. Wenn also auch solch eine willkürlich erfundene Meinung nicht schon jeder gesunden Philosophie widerspräche, so wäre es hinreichend, dafs gerade die älteste Geschichte sie nicht im Entferntesten bestätigte, ja das ganze Alterthum der Annahme eines uranfänglichen Thierzustandes widerspräche. Vgl. F. v. Schlegel, über die Sprache S. 89 und Böttticher, das Christliche im Tacitus, S. 172. Zu dem Ende bemerkt daher auch Ouvaroff sehr richtig: „L'état naturel de l'homme n'est ni l'état sauvage, ni l'état de corruption, c'est un état simple, meilleur, plus rapproché de la divinité; l'homme sauvage et l'homme corrompu en sont également éloignés. Monumens irrécusables, tous deux ils attestent cette chûte de l'homme, qui contient elle seule la clef de toute son histoire." Sur les Mystères d'Eleusis (Paris 1816) p. 30. „Ein höheres Wesen," lauten die wahren und denkwürdigen Worte eines deutschen Philosophen, „nahm sich der esten Menschen an, ganz so, wie es eine altehrwürdige Urkunde vorstellt, welche überhaupt die tiefsinnigste, erhabenste Weisheit enthält, zu der alle Philosophie am Ende doch wieder zurück mufs." Fichte, Grundlage des Naturrechts. (Jena 1796.) I, 32. Und in der That, wie treffend erscheint nicht hier eben der Mensch als das vorzüglichste aller göttlichen Werke! In welch' feierlicher Weise hebt die Bibel nicht die Schöpfung

Gebiet des Geistes, erleuchtet den Verstand des Menschen, giebt ihm Einsicht in die natürlichen wie übernatürlichen Dinge, stets seine Einbildungskraft an die bestimmten Schranken heftend. Mit Rücksicht hierauf kann von höhern, wirklichen Verhältnissen des Menschen zu seinem göttlichen Urheber, von seinen Gesetzen und Rechten als des Oberherrn, wie von Pflichten und einem vernünftigen Cult seitens seines Untergebenen gesprochen werden. In diesem Lichte betrachtet ist der Mensch allerdings und mit vollem Rechte der König dieser Welt und die Krone der Schöpfung (Ps. 8, 5—9.) der Mikrokosmos im Makrokosmos, wie nach den

---

des Menschen an! Wo Gott bisher Alles durch's Wort hervorgerufen, tritt er selbst gleichsam unmittelbar den Menschen machend hier vor uns. „Lafst uns den Menschen machen (נַעֲשֶׂה אָדָם), der da herrsche über die Fische im Meer und die Vögel unter dem Himmel und über das Vieh und über die ganze Erde" (1. Mos. 1, 26.): also spricht Gott im Bewustsein seiner ganzen weltschöpferischen Majestät und treffender kann der höchste, feierliche Akt der Schöpfung wol nicht ausgedrückt werden. Und wenn schon alles Erschaffene bereits das Gepräge der Vollkommenheit an sich trug, ein des Schöpfers würdiges Bild darbot: welch' ein tiefer Sinn mufs da nicht in den Worten liegen (1. Mos. 1, 26.), dafs der Mensch das Ebenbild (צֶלֶם) Gottes sei und mit ihm Aehnlichkeit (דְּמוּת) habe! vrgl. 1. Mos. 9, 6. 1. Cor. 11, 7. Apstg. 17, 29. 1. Tim. 6, 11. Hat wol irgend ein alter Schriftsteller die ganze Würde der Menschennatur tiefer gefühlt und trefflicher ausgesprochen? Vgl. Clemens Al. Paedag. I, 3. Tatia., Orat. cont. Graec. C. VII Theoph. ad Autol. II, 18 und Greg. Naz, Orat. XXXVIII. Fürwahr, der grofse Bossuet macht irgendwo die wahre Bemerkung, Moses habe uns von dem Menschen mehr gelehrt, als alle Bücher der Philosophen, indem er uns sage, dafs der Mensch nach dem Bilde und der Aehnlichkeit Gottes gemacht worden. Und indem uns die Mosaische Urkunde dies versichert und späterhin andeutet, dafs der Mensch leider dieses Bild durch eigene Schuld verunstaltet, sagt sie uns gerade das, was für die Religion das Wesentlichste und zu wissen besonders nothwendig ist. Nur der Mosaische Mensch findet vor der gesunden Vernunft Anerkennung und Aufklärung; denn diese setzt in der Hand Gottes einen andern Menschen voraus, als es der rohe, sinnliche Naturmensch Rousseau's ist. Nur Moses allein giebt unter allen Alten über die drei wichtigsten metaphysischen Schwierigkeiten, die Natur, den Menschen und Gott die zuverlässigsten und wichtigsten Aufschlüsse, beleuchtet sie, mögen sie für den Forschergeist aller Weisen kommender Zeiten auch noch fernerhin interessante Controverspunkte bilden, mit jener Klarheit und Bestimmtheit, wie sie der natürliche Mensch überhaupt nur wünschen kann.

Alten[1]) Gregor v. Nazianz den Menschen treffend nennt[2]), der Stellvertreter Gottes, das Mittelglied zwischen ihm und der Natur, das Haupt und der Schlufsstein, der Alles an ein oberes Leben knüpft, und durch den dieses obere Leben immerfort herrschend und leitend auf die Welt einwirkt. Ps. 33, 13. 103, 13. 115, 12. 5. Mos. 11, 12 ff. So ist der Mensch die erhabenste organische Spitze, die durch den Gipfel hoher Berge schon hienieden in dem Lichte einer andern geistigen Welt erglänzt, und trägt, obgleich, vom Staube genommen und der animalischen Sphäre angehörend, an das Unterste reichend, aber des göttlichen Odems voll und aus diesen irdischen Schranken heraustretend, auch die Kette aller Wesen an ihr lichtes, höchstes Ziel, an Gott hinan (vgl. Matth. 5, 45. 6, 1. 4. 6. 8. 9. 7, 9—12. Apstg. 17, 25.), in dem als dem allgemeinen Herzen das Gewissen und die Vernunft der Individuen, wie alle einzelne Lebens- und Herzensakte der Völker ihre wahre Quelle, ihre alleinige Kraft und schliefsliche Ruhe finden oder doch finden sollen. Vgl. Ps. 73, 25. 26. 2. Petr. 1, 4. Joh. 17, 21—24. 1. Joh. 3, 2 u. Röm. 8, 17. Fürwahr nicht umsonst fordert die Schrift den Menschen auf, diesen Gott zu lieben, der die Liebe selber (1. Joh. 4, 8. 2. Cor. 13, 11.) und die Quelle alles Guten ist (Ps. 144, 9 ff. 51, 14. Jak. 1, 17.), daher sich auch von Anfang an als einen Gott der Barmherzigkeit und Gnade (אֵל רַחוּם וְחַנּוּן) erwiesen (Ps. 86, 5.), diesem höhern Herzen sich anzuschliefsen (3. Mos. 19, 18; 5. 6, 1. Joh. 4, 19.), ohne das selbst der Geist des gröfsten Philosophen geistig sich verfinstert und verdorrt! Vgl. Joh. 5, 26.

Und die Welt, wie ganz anders erscheint sie uns, sobald wir sie nicht mit den Indern für eine leere Täuschung, mit den Eleaten und Plotin für eiteln Schein, für ein blofses Theorem des Geistes, oder mit Fichte für eine blofse Modification, einen blofsen Gedanken des Ich halten, in der Gottheit

---

1) Vgl. Gesenius, Anecd. orient. I, 101.

2) Orat. XXXVIII. Vgl. Maimon., Mor. N. II, 72 u. Thom. Ap. I. q. 91, 1.

nur die subjective Idee einer moralischen Weltordnung erblickend, nicht mit Schelling als eine unendliche Entwickelung, als einen Strom aus dem intelligentlosen Absoluten, als ein Auseinandergehen und Bewustwerden Gottes, als das Werkzeug der Selbstverwirklichung Gottes, sondern als die schöpferische That eines persönlichen Gottes sie ansehen, sie gleichsam in ihm als Urheber und Herrn schauen. Sie ist da kein herzlos leerer Raum, nicht jene grofse Hieroglyphe, deren unenträthselbare Ziffern der Himmel und die Erde sammt ihren Bewohnern, den Menschen, bilden, sie gleicht da nicht jener öden Sandsteppe, in der es keinen Tropfen kühlen Wassers, keinen Quell neuen Lebens giebt; nein! für sie ist Gottes Wille wie das ursprünglich schaffende, so auch das erhaltende und lenkende Princip, das sich in den für den menschlichen Verstand unerreichbaren, in sie grundgelegten unwandelbaren Naturgesetzen manifestirt und bethätigt. Vgl. Ps. 2, 4. 4, 4. 40, 6. 92, 5. Is. 28, 29. 1. Chr. 16, 10. 29, 12.

Wenn wir Gott als Schöpfer, und seine Fürsehung als Leiterin der Welt erkennen, gewahren wir bei der Mannigfaltigkeit Ordnung, Einheit und Schönheit in dem grofsen Ganzen, erblicken in der That einen *Κόσμος* (עוֹלָם), ein wohlgeordnetes Ganze, einen richtigen Zusammenhang im wahrsten Sinne des Wortes vor uns[1]). «Wie viel sind deiner Werke, o Herr! du hast sie alle mit Weisheit geordnet (כֻּלָּם בְּחָכְמָה עָשִׂיתָ).« Ps. 104, 24. vgl. Weish. 11, 20. Wenn an diesem harmonischen Ganzen, in dem Buche der Natur die grofsen und frommen Geister aller Zeiten, die je reiner, natürlich auch desto fähiger sind, die Welt mit all' ihren Schönheiten wahrzunehmen, zu fühlen und zu würdigen, irgendwie sich erbauet, gestärkt und bei seinem Anblicke sich zu hohen, zu heiligen Gedanken erhoben gefühlt haben[2]): nicht kann uns das son-

1) „Quem *κόσμον* Graeci nomine ornamenti appellaverunt, cum et nos a perfecta absolutaque elegantia mundum.“ Cicero, de nat. Deor. II. 22. Plinius, hist. nat. II, 3. vgl. Tertull., Apolog. n. 17.

2) Man lese z. B Bossuet's II. élévation sur la création de l'univers. Vgl. Cicero, de nat. D. II, 5. 35. 37; de divinat. II, 72 u. Tusc I, 19.

derbar erscheinen. Ja die Welt, so gesehen, erscheint fürwahr so schön, so grofsartig, so voll der Herrlichkeit, Macht, Weisheit und Güte Gottes (4. Mos. 14, 21. Ps. 8, 2. 3. 92, 6. vgl. Röm. 1, 9—12. 13, 5.), dafs selbst die Feder eines genialen J. Paul, eines frommen B. de St. Pierre, eines geistreichen Chateaubriand nicht hinreicht, uns die ganze Fülle ihres Glanzes und ihrer Pracht zu enthüllen[1])! Die

---

1) Der Eindruck, den so die Welt auf den Menschen gemacht, ist von jeher ein mächtiger, ein gewaltiger gewesen. Wir wollen hier nicht erinnern, wie der gottseelige Sailer seinen Zögling Diepenbrock, wenn düstere Zweifel seinen regen Geist umlagerten, auf den wunderbaren Weltenbau hinwies und ihn dadurch geistig emporzuheben suchte; wir wollen Andere reden lassen. „Der General Bonaparte," erzählt Thiers, „hatte gern über philosophische une religiöse Fragen einen Meinungsstreit mit Monge, Lagrange, Laplace. Er ehrte und liebte diese Gelehrten, aber brachte sie oft in ihrer Ungläubigkeit durch die originelle Deutlichkeit und Schärfe seiner Gründe in Verwirrung" . . . „Hören Sie, sprach er eines Tages zu Monge, demselben, den er unter den Gelehrten seiner Zeit am meisten liebte und den er stets bei sich hatte, hören Sie, meine Religion ist sehr einfach. Ich blicke hin auf dieses Universum, so weit und grofs, aus so vielen Theilen zusammengesetzt, so prachtvoll! und ich sage mir, dafs es nicht das Ergebnifs eines Zufalls sein kann, sondern das Werk irgend eines unbekannten Wesens, das allmächtig ist und den Menschen in demselben Grade übertrifft, wie das Universum unsere schönsten Kunstwerke. Sehen Sie zu, Monge, nehmen Sie Ihre Freunde, die Mathematiker und die Philosophen, zu Hülfe, ob sie wol einen triftigeren und entscheidenderen Grund finden können! Was Sie auch anstellen mögen, ihn zu bekämpfen, Sie werden ihn nicht entkräften." Hist. du Cons. et de l'Emp., T. III, p. 220.

Und Voltaire? Er war nicht Atheist! Und das eben ist das Merkwürdige, dafs dieser Erzvater aller frivolen, Gott- und Kirchenschänderischen Freihelden es wegen des Weltendaseins nicht zum Atheismus bringen konnte; dies beweisen die merkwürdigen Worte, die er in einem hellen Augenblick zu den Atheisten seiner Zeit gesprochen:

„Le monde m'embarasse et je ne peux pas songer,
Qu'un horologe si beaux soit sans horologer."

Und deshalb singt auch der geniale Lamartine so wahr und schön:

„Préférant ses doutes funèbres,
L'homme amasse en vain les ténèbres,
Partout ta splendeur le poursuit,
Et comme au jour que nous éclaire
Le monde ne peut s'y soustraire
Qu'en se réplongeant dans la nuit!"

Natur und der Mensch, zwei so wunderbare Welten, erscheinen nun erst in der rechten Harmonie, jene als die bewusstlose Verkündigerin der Macht, Herrlichkeit und Liebe ihres Urhebers, dieser als der bewuste Lobredner des Allerhöchsten. Und indem beide in Gott als ihrem Urheber ihren letzten Halt haben, hören sie auf, ein todtes, geist- und herrenloses Etwas zu sein. Vgl. Js. 14, 5ff. 23, 9ff, 24, 3. 25, 1ff. 28, 29. 34, 16. 37, 26. 1. Kön. 11, 14 und 2. Chron. 10, 15. Der Mensch, vermag auch sonst sein Auge nicht in die geheime Werkstätte der Natur vollends einzudringen (Pred. 2, 22—24. 3, 10. 11. 14. 15. 17. 18ff. 6, 10. 7, 13. 14. 8, 6—8. 17. 9, 12.), noch die ewigen Rathschlüsse Gottes (Weish. 9, 13. Röm. 11, 34.) und die göttliche Wirksamkeit (Ps. 73, 16. Hiob 36, 22. 37, 35. Röm. 11, 33) ganz zu ergründen, kann sie doch bewundern, und in ihrer Gröfse, ihrer Schönheit und Vollkommenheit die Würde, Erhabenheit und Weisheit Gottes betrachten, wofern er nur in ihm als dem ewigen, mächtigen und weisen Urheber des Ganzen den rechten Schlüssel sucht[1]). In die-

---

1) Also singt auch der fromme und gelehrte Dichter:

„Schöner erscheint dir die Welt mit dem Blick des Geliebten betrachtet,
Leihst du das Auge von ihm, doppelt dich wird sie erfreu'n.
Aber ist der Geliebte der Allvollkommene selber,
Wie von dem trunkenen Blick strahlt sie in Herrlichkeit auf!
O, sie ist nur und lebt, dieweil sie geschaut und geliebt ist,
Welche die Weisheit erschuf, welche die Liebe bewegt!"

„Todt du erkennst die Dinge, erkennest du sie in sich selber;
Aber lebendiges Schau'n wandelt die nächtige Schau,
Wie du mit Herz und Geist in dem Geist' sie des Höhern betrachtest,
Dem du vertraust, ihn liebst, Auge im Auge dir strahlt.
Dreimal lebendig in Licht und Liebe erglänzt dir das Weltall,
Eingerückt in das Aug', welches allsehend allliebt
Und es von Ewigkeit schafft; gemeinsames Schauen ist Liebe,
Lieb' ist Leben; vor ihr fliehet für ewig der Tod."

„Seh' ich die Dinge für sich, nicht können das Herz sie bewegen;
Viel zu gering ja sind Dinge zu rühren ein Herz.
Seh' ich die Dinge gesehen, geliebt im unendlichen Geiste,
Werden zum Antlitz sie mir, welches mir redet von ihm.

sem Sinne konnten die Väter mit Recht die Welt eine Manifestation des Allerhöchsten und einen Spiegel nennen, in dem die Menschen ihn schauen, ihn erkennen können, ja in diesem Sinne kann man mit Göthe sehr gut jeden Naturgegenstand ein »frisch ausgesprochenes Wort Gottes« nennen. So sahen auch schon die Israeliten neben der Offenbarung die Natur als die zweite Quelle an, aus der Gott zu erkennen sei (Ps. 19. 104.), und ihrer bezüglichen Aussprüche sind viele und herrliche (Ps. 19, 2.). Und wie vor uns, so verkündet noch heute die Schönheit und der Reichthum des Weltentempels jedem, der nicht allen Sinn für das Schöne und Höhere verloren, laut und deutlich, dafs nur ein höheres, intelligentes Wesen solch' ein Werk zu schaffen vermocht, es noch jetzt erhält und leitet, — Gott nämlich, der die absolute Macht und Liebe selber ist, wie alle seine Werke bekunden und uns alle Blätter des Buches der Bücher ausdrücklich versichern.

Die gegebenen Skizzen mögen genügen, uns die Tragweite der Lehre von der Schöpfung zu vergegenwärtigen. Diese haben wir heuer, wo nicht allein die moderne Speculation, ganz besonders aber die Naturwissenschaft mit ihren atheistischen oder pantheistisch-materialistischen Tendenzen, sondern anch die von der Willkür des individuellen Menschenverstandes geleitete, moderne Kritik bei ihrer vielfach feind-

---

Und aus dem Spiegel alsbald aufleuchtet das Wort mir der Liebe,
Das vom Geliebten mir spricht, welcher sie schauend erschuf.
Denn da sind sie allein, dieweil sie geschaut und geliebt sind,
Wahrhaft sind sie mir erst, wenn ich sie also erschaut."

S(chlüter).

Dafs die Natur trotz solch' lebensvoller Auffassung, für die von mehren neuern Theosophen manche treffliche Gesichtspunkte geltend gemacht worden sind, für uns nicht im vollen Sinne das mehr sein wird, was sie vor dem Fluche war, ein frisch ausgesprochenes Wort, kann für den Offenbarungsgläubigen keinem Zweifel unterliegen (Röm. 8, 22); denn sie hat durch den Fluch stark gelitten und für uns ist die Angst in der Welt schon Beweis genug für unsere Heterogenität, die Folge der von den Ureltern gemifsbrauchten Freiheit (1. Mos. 4, 7.). Fehlte uns aber gar nichts, so würden wir, wie Hamann richtig sagt, uns in die Natur wie Narren vergaffen, kein Heimweh würde uns anwandeln.

lichen Stellung gegen alle Offenbarung, alte Waffen hervorsucht und neue dazu schmiedet, dieselbe zu bekämpfen, um so eher, um so mehr festzuhalten. Das πρῶτον ψεῦδος beider besteht darin, dafs sie die Schöpfung nicht als eine freie That des absoluten Gottes, somit auch den absoluten Schöpfer nicht anerkennen wollen, statt dessen aber uns nicht selten mit den corruptesten individuellen Ansichten über den Ursprung der Dinge und über das höchste unendliche Wesen beschenken; als nothwendige Folge wird die Natur nur als das die Geister- und Körperwelt vereinigende All, nicht aber als der Inbegriff der dem Schöpfer dienenden Materie und ihrer Kräfte betrachtet und für den abgedankten Gott-Schöpfer die Ewigkeit der Materie substituirt, die, sich selbst überlassen, durch unerklärbare Wirkung von sich einander stofsenden räthselhaften Atomen endlich sich zu dem jetzigen harmonischen Ganzen gestaltet haben soll. Die moderne Wissenschaft hat zwar auf die Unbedeutsamkeit des Dogmas von der Schöpfung hingewiesen. »Que nous importe le dogme de la création!« — so rief vor mehreren Decennien bereits ein berüchtigter Deist mit übermüthigem Tone und Andere haben es ihm seit der Zeit öfters nachgerufen; aber lassen wir uns nicht täuschen! So Etwas ist viel eher ein deutliches Zeichen der bittern Ueberzeugung, dafs man nur zu gut den schroffen Gegensatz zwischen dem freien, absoluten Schöpfer und der pantheistisch-materialistischen Anschauungsweise gefühlt hat. Das gilt ganz besonders auch schon in Beziehung auf die alttestamentlichen Urkunden, insbesondere für die Genesis, auf deren ersten Vers man schon von Alters her zum Beweise für die Weltschöpfung sich namentlich berief. Als man vor mehreren Decennien damit begann, immer mehr den tiefern, theologischen Gehalt der h. Urkunden in Frage zu stellen, fühlte man es sehr wol, dafs um auch nur mit einigem Erfolg an der Vernichtung der im A. T. niedergelegten und geglaubten Wahrheiten arbeiten zu können, zuvörderst an diese im ersten Verse der Genesis bisher allgemein angenommene Grundwahrheit Hand anzulegen sei, da von ihrer Annahme oder Verwerfung im Ganzen auch

der Stand oder Fall jener abhange. Gegen den Pentateuch, der den Hauptanhaltspunkt der alttestamentlichen Religion bildet und auf dem die Wahrheit der Geschichte der Weltschöpfung, deren religiöse Bedeutung die Offenbarung des einzigen Gott-Schöpfers ist, beruht, wandten sich daher alle Angriffe der rationalistischen Interpreten zur Freude ihrer Gesinnungsgenossen, der Pantheisten, weil ihnen der fertige Weltschöpfer nicht behagte, der Dualisten, weil es ihnen nicht so recht gefiel, dafs hier Gottes Wille oder Wort die Materie hervorrief, der Naturalisten, weil ihnen nicht das thätige Eingreifen und mächtige Einwirken eines mächtigen Gottes so recht war, da sie die natürliche und selbsteigene Entwickelung der Dinge, die selber alle Ursachen ihrer Veränderungen enthalten sollten, den physischen Naturmechanismus, wenn nicht dadurch ruinirt, so doch bedrohet glaubten. Man suchte daher die Schöpfung im ersten Verse der Genesis unter Beihülfe der Philologie, Geologie und Philosophie kritisch zu vernichten und als im A. T. überhaupt unerweisbar darzustellen; und was viele unserer Schriftgelehrten durch allerlei spitzfindige Buchstabeleien nicht ganz beseitigen konnten, das, falls die Schöpfung, als angeblich von keiner Seite begründet, nicht einfach von ihnen ignorirt wurde, leugnete oder verwarf man, treu dem überall schroff hervortretenden Selbstsinn, dem Grundzuge unserer Zeit, um nur auf irgend eine Weise zum Ziele zu kommen. Aus der neuesten Zeit scheint Bunsen das redendste Beispiel dieser frivolen Schriftauslegung und der Meister in der Zersetzungskunst einfacher Wahrheiten werden zu wollen.

Was aber auch die Gelehrten in den letztern Decennien über den Verfasser, die Art der Entstehung und den sachlichen Werth der ersten alttestamentlichen Urkunde gedacht und zusammengeschrieben, ob sie auch ein buntes Gemisch von Fabel und Mythe darin erblickt haben wollen: das Alles zu resümiren, ist nicht hier der Ort, wie denn die chaotisch sich durchkreuzenden Meinungen unter bestimmte Rubriken zu bringen, fast unmöglich, dazu eben so unnütz als unerquicklich ist. Mag man unsertwegen was auch im-

mer streitig machen: den Text selber wie sein hohes Alter kann man uns nicht fortdisputiren. Und sollten wir auch, wenn wir bei unserer Erörterung zunächst treu an dem überlieferten heiligen Text halten, in den Augen Mancher deshalb zum Narren gestempelt und in die »Rumpelkammer frommer, alberner Gläubigkeit« verwiesen zu werden verdienen: so haben wir doch den Trost, nicht zu denen zu gehören, welche, freilich in anderer Weise, zu Thoren und leider an dem Gott-Schöpfer selber irre geworden sind. Letzterer Loos wird uns — wir hoffen's zuversichtlich — nicht treffen.

II.

Die Mosaische Kosmogonie.

„Moses hat uns eine Kosmogonie hinterlassen, deren Genauigkeit mit jedem Tage in einer bewunderungswürdigen Weise bestätigt wird." CUVIER.

Bekanntlich beschäftigte sich schon das graue Alterthum vielfach mit der Frage nach dem Ursprunge der Welt. Dasselbe gefiel sich ganz besonders darin, überall mit dem Werden anzufangen und sodann die dunkele Urzeit auf die verschiedenartigste, öfters seltsamste Weise auszumalen. Die bezüglichen Ansichten der meisten ältesten Völker sind in minder oder mehr vollkommner Weise in besondere kosmogonische oder theogonische Systeme niedergelegt[1]), und ihre schriftlichen Denkmäler theils nur fragmentarisch, theils auch vollständig vorhanden. Solche Kosmogonien oder Theogonien nun finden sich fast überall dort vor, wo überhaupt der Glaube an höhere Wesen herrscht. Denn alsdann war es natürlich, sich dieselben in irgend einem Verhältnisse zur sichtbaren Welt, besonders zur Erde zu denken. Je reiner

1) *Κοσμογονία* und *Θεογονία* sind in gewisser Beziehung identisch, indem man vielfach die Götter zugleich mit der sich bildenden Welt entstehen liefs, und in den Theogonien vorzugsweise auf die Entstehung dieser Rücksicht nahm. Hesiod., Theog. V, 116—23. u. Diod. Sic., Biblioth. I, 11. Vgl. Herrmann, de mythol. Graec. antiq. (Opusc. Vol. II.) p. 172 u. Röth, die Geschichte der abendl. Philosophie I, 131.

und geläuterter aber der Begriff von den Göttern oder der Gottheit überhaupt war: desto edler und würdiger gestaltete sich auch das Verhältnifs aller Dinge zu dem göttlichen Wesen. Daraus erklären sich zugleich, wenigstens theilweise, die vielen verschiedenen und abweichenden Schattirungen der kosmogonischen Ideen des gesammten Alterthums, von der niedrigsten Stufe an, wo noch rohe, blinde Naturkräfte in der Zeit ein ewiges Chaos formen, bis zu der bei den Israeliten hervortretenden, höchsten und reinsten, wo nämlich ein ewiger und in seiner Thätigkeit unbeschränkter Gott mit der Zeit die Dinge vernünftig vermittelt und durch freieste Willensthat sie schafft.

Unter den ältern Berichten über die Entstehung der Welt nimmt der Mosaische als von allen der älteste, vollständigste und glaubwürdigste den ersten Platz ein. Dieser durch sein echt historisches Kolorit gekennzeichnete Bericht, das erste und nothwendige Glied des Mosaischen Geschichtszusammenhanges, zieht sich in seinen Grundzügen durch alle alttestamentlichen Schriften hindurch und klingt fast in gleicher Einfachheit in ihnen wieder. Es kann uns deshalb kein Wunder nehmen, wenn derselbe, dessen Inhalt Moses selbst offenbar seinen Zeitgenossen wie der Nachwelt als historisch wahr übermachte, im Bewustsein des Israelitischen Volkes stets die Bedeutung geschichtlicher Wahrheit gehabt hat. Ps. 33, 6. 148, 5. (vgl. Jos. 8, 33. mit 5. Mos. 27, 1ff. Neh. 1, 7. 8. 9, 6ff. 2. Chron. 24, 6. 9. Hos. 12, 14. Jer. 15, 1. Weish. 10, 16. J. Sir. 45, 1. Ps. 77, 16ff. 99, 6. 105.) Schon von diesem Gesichtspunkte aus ist kein Grund vorhanden, denselben, der uns dazu eine so überaus erhabene und doch fafsliche Vorstellung von den ersten Anfängen der Welt giebt, für ein leeres Gespinnst poetischer Fiction, etwa für ein Gemälde aus dem poetischen Kopfe eines beliebigen alten Barden, der seine Phantasie in der Weise, wie viele unserer neuern rationalistischen Geologen und Philosophen es mit ihren Systemen machen möchten, für Wahrheit gehalten und nach den Begriffen seines Zeitalters zugestutzt habe, für ein dunkles Philosophem, eine unverbürgte Fabel

oder unverständliche Mythe auszugeben; dafs Moses ihn absichtlich erfunden, um durch solch' eine pia fraus den Sabbath schicklich einzuführen, widerspricht seinem Charakter wie dem Geiste der heiligen Urkunden. Wie sollte man sonst, von dem allgemein anerkannt hohen Alter abgesehen, die so charakteristische Einfachheit und Natürlichkeit des ganzen Berichtes, die jeden so sehr frappirt und in Erstaunen setzt, erklären! Wenn irgendwo, sollte da hier nicht das bekannte simplex sigillum veri sich bewahrheitet finden? Und neben dieser Einfachheit die grofse Bestimmtheit und Zuversicht: — wie deutlich treten sie nicht in dem grofsartigen dramatischen Bilde hervor, das Moses uns in so meisterhaften Zügen von den ersten Zuständen dieser Welt entwirft, und das nach der wahren Aeufserung eines berühmten und trefflichen Geschichtforschers die übereinstimmende Meinung der Weisen aller Zeiten für das Erhabenste erklärt, was je ein menschlicher Finger geschrieben[1])! Wenn man das Ganze genau in Betracht zieht, so erzählt er Alles mit einer solchen Zuversicht und Klarheit, als wenn er selbst es mit eigenen Augen gesehen und als ob er, nur in aller Kürze die wichtigsten Facta aufzählend, als gewissenhafter Mann lieber wenig Wahres geben als mit vielen Fabeln täuschen, lieber wenige untrügliche Nachrichten als viele leere Phantasiegemälde vorbringen wollte, wie man solche neuerdings so gern an deren Stelle setzen möchte[2])! Sicher, keinen Ungläubigen bei einem von dem göttlichen Licht erleuchteten Volke zu finden, geht Moses sofort zu der Quelle des Seins zurück und vertieft in die Betrachtung des göttlichen Wirkens, beunruhigt er sich keineswegs, die Israeliten für die grofsen Wunder, welche er zu erzählen im Begriffe steht, für die Probleme, die er für die Menschheit lösen will, an denen sich alle Weisen des Alterthums abgequält und auf welche die Naturforscher und Physiker bisher noch keine vernünftigere Antwort

---

1) Gfrörer, die Urgeschichte S. 6.

2) „Cui ergo narranti praeterita melius credimus, quam qui etiam futura praedixit, quae praesentia jam vidimus." S. August., de Civit. D. XVIII. 40.

zu geben gewufst, vorzubereiten. Sollte es ihm wol je beigekommen sein, dafs spätere Jahrhunderte gegen die Richtigkeit seiner Erzählung Bedenken hegen, geschweige denn ihren Inhalt verkennen und entstellen würden? Und neben diesen unzweideutigen und charakteristischen Zeichen der Wahrheit, alle geeignet, dem Ganzen von jeher ein besonderes Anrecht auf eine grofse Aufmerksamkeit zu geben: wie bedeutungsvoll, wie tief ist nicht jedes seiner Worte! Und zu der Fülle speculativer Gedanken — wie erhaben, gegenüber all' jenen dunkeln und unsinnigen Träumereien der heidnischen Dichter und Philosophen, gegenüber selbst all' jenen bombastischen, tief scheinenden Raisonnements, in welchen neuere Geologen, so oft sie von der Weltbildung reden, sich gefallen! Oder hat vielleicht irgend einer von ihnen uns eine annehmbarere und zugleich erhabenere Vorstellung von dem Entstehen dieser Welt gegeben? Während alle heidnischen Geschichtsschreiber, Theologen und Dichter in dieser wichtigen Frage höchst trübe Begriffe verrathen, nichts Zuverlässiges darüber aussagen und uns über die den Menschen am Meisten interessirenden Grundfragen gänzlich im Unklaren lassen, oder den Ursprung der Dinge in die entlegene Zeit der Götter und Halbgötter versetzen, blofs um so eine Lieblingsidee der alten Welt zu befriedigen, nämlich ein enorm hohes Alter für ihre Nation herauszubringen, wie es bei den Chaldäern und Aegyptern der Fall war[1]), oder auch wol um irgend eine abgöttische Staatsreligion zu begünstigen, ruft hier allein ein höheres Wesen die Dinge in's Sein, leitet hier allein ein höheres Wesen die Entwickelung derselben bis zur schliefslichen Gestaltung und von einem Streben des Verfassers, die Anfänge der Welt und damit auch die seines Volkes möglichst hoch hinaufzuschieben[2]), kann man hier nicht das Geringste merken. Ist es deshalb ein Wunder, wenn

---

1) Vgl. Diod. Sic., Bibl. L. I.

2) Mit Recht macht sich schon der Atheist Lucrez über die bezüglichen Aeufserungen der Alten über das hohe Alter der Welt als über Fabeleien also lustig:

unter allen ältern Berichten eben der Mosaische vorzugsweise so viele Geister aus allen Jahrhunderten beschäftigte, ja noch heute nach mehren Jahrtausenden den Forschergeist der Gelehrten ganz besonders in Anspruch nimmt? ein Wunder, wenn, nicht zu gedenken der Geständnisse Hensler's [1]), Ziegler's [2]) und mancher anderer weniger wichtiger Bibelausleger, ein sonst liberaler, aber nüchterner, ehrlicher und gelehrter Exeget gesteht, dafs von den »Kosmogonien nach allgemeiner Anerkennung der einfachen und natürlichen, würdigen und erhabenen hebräischen Erzählung der Preis zukomme,« [3]) wenn sie selbst die Auctorität so vieler namhafter Naturforscher, so wie so mancher anderer Gelehrten für sich hat?

„Praeterea si nulla fuit genitalis origo
Terrarum et coeli, semperque aeterna fuere:
Cur supera bellum Thebanum, et funera Trojae,
Non alias alii quoque res cecinêre Poetae?
Quo tot facta virûm toties cecidêre? nec usquam
Aeternis famae monimentis insita florent?
Verum (ut opinor) habet novitatem Summa, recensque
Natura'st mundi, neque pridem exordia coepit."

De rer. nat. V, 325—32.

1) Bemerkungen über ausgewählte Stellen in d. Psalmen und d. Genesis S. 200.

2) „Keine einzige Volksreligion hat eine bessere Kosmogonie aufzuweisen, als die Mosaische ist. Der Urmensch, welcher sie abfafste, denkt die Gottheit weit würdiger, wenn er die Elemente ruhig dem Machtworte des Schöpfers gehorchen läfst, als wenn eine bessere Natur, wie in andern Kosmogonien tamquam Deus ex machina den Zwist der streitenden Elemente enden mufs. Wie unendlich erhaben ist der Hauch oder Befehl Gottes, wodurch er die einzelnen Theile Himmels und der Erde hervorgehen läfst. Gott sprach: es werde Licht! und es ward. Diese höchst einfachen, aber auch majestätischen Worte werden in der Lehre vom Erhabenen immer den ersten Platz unter den Beispielen behaupten können." . . . „Sollte aber," heifst es kurz vorher, „irgendwo der Fall eintreten, dafs eine Erklärung über die Art und Weise der Entstehung der Welt bei einzelnen Subjecten Bedürfnifs würde, welches man sich bei Wolunterrichteten kaum denken kann, so sind diese allerdings auf die Mosaische Schöpfungsgeschichte zu verweisen, denn selbst jene Ausbildung einer rohen Materie ist so einfach, sinnlich, faſslich und doch erhaben vorgestellt, dafs sie das Bedürfnifs solcher sinnlicher Menschen, die faſst eben so einfach denken, als die uralte Welt, sehr wol befriedigen kann." Kritik über d. Artikel von der Schöpfung nach unserer gewöhnlichen Dogmatik (in Henke's Magazin 2. Bd. 1. St.) S. 7 u. 9. vgl. S. 84.

3) Knobel, die Genesis erklärt, zu I, 2—3.

Wer kennt nicht, um hier nur solche Namen zu erwähnen, die der jüngsten Zeit angehören, die trefflichen Aussprüche von M. de Serres[1]), Waterkeyne[2]), Pianciani[3]), Godefroy[4]), V. de Bonald[5]) und Wisemann[6]) zu Gunsten der biblischen Kosmogonie und ihres Verfassers? Wie bestimmt lauten nicht die Aeusserungen des Physikers Ampère[7]) und des Geologen Cuvier[8])? Und legt nicht schon lange vor allen diesen Gelehrten, denen sich noch viele andere hinzufügen liefsen[9]) der grofse Linné das merkwürdige Geständnifs ab, dafs Moses nicht geschrieben, noch habe schreiben können, als nur unter der Leitung des Urhebers der Natur selbst — neutiquam suo ingenio, sed altiori ductu[10])? Und wie entschieden bekämpfen sie nicht zugleich die falsche Tendenz der Geologie, der es oft so wenig auf die Richtigkeit ihrer Behauptungen und die Beweiskraft ihrer Gründe ankommt, und streben die Harmonie der Naturwissenschaft mit dem Mosaischen Bericht darzuthun, ist es auch wahr, dafs das nicht

1) Die Kosmogonie des Moses (a. d. F.) Tübing. 1841.

2) La science et la foie sur l'oeuvre de la création. Liège, 1845.

3) Erläuterungen zur Mosaischen Schöpfungsgeschichte. (a. d. J.) Regensb. 1853.

4) La Cosmogonie. Paris, 1841.

5) Moïse et les Géologues modernes. Bruxel. 1837.

6) Zusammenhang zwischen Wissenschaft und Offenbarung. (a. d. E.) Regensb. 1858.

7) „Ou Moïse avait dans les sciences une instruction aussi profonde que celle de notre siècle, ou il était inspiré. Revue des deux Mondes (Theorie de la terre) Paris 1838 1er Juillet.

8) „Die Bücher Moses zeigen uns, dafs er ganz vollkommene Begriffe in Bezug auf alle die höchsten Fragen der Naturphilosophie hatte. Insbesondere ist seine Kosmogonie, von rein wissenschaftlichem Standpunkte betrachtet, äusserst merkwürdig, indem die Ordnung, welche er den verschiedenen Epochen der Schöpfung anweist, genau die nämliche ist, als die, welche aus den geologischen Forschungen hergeleitet werden.“ S. kath. Magazin I, 318.

9) S. Nicolas, philos. Studien. I, 413ff. Vgl. Forichon, Examen des questions scientifiques Paris 1837. — Tholuck, die Resultate der Wissenschaften und der Urwelt (in s. vermisch. Schriften). Hamb. 1839. Bd. 2. — Rougemont, Fragmens d'une histoire de la terre d'après la Bible. Neuchat. 1841 u. Kurtz, Bibel u. Astronomie (4. Aufl.). Berl. 1858.

10) S. Curios. naturae. § VI. u. Amoenit. acad. diss. XVII.

immer von Allen mit der wünschenswerthen Tiefe und Gründlichkeit geschehen ist? Und trügt nicht Alles, so scheinen die wissenschaftlichen Forschungen, wenn die Macht derselben nur erst vollends für die Mosaische Kosmogonie geltend gemacht und die wissenschaftlichen Principien derselben erst recht in ihrer Tiefe gewürdigt werden, dem dummen Wahn, als sei das kosmogonische Gebäude durch verschiedene neuere geologische Untersuchungen über den Haufen geworfen und könne sich angesichts der neuern Wissenschaft überhaupt nicht mehr rechtfertigen oder doch damit nicht vereinbart werden, ein Ende machen und die Mosaische Kosmogonie nur verherrlichen zu wollen[1]).

---

1) Sehr beachtenswerth ist das einschlägliche Resultat, zu dem Pfaff in seiner „Schöpfungsgeschichte“ (Erl. 1855.) gekommen ist. Ein liberaler theologischer College des Verfassers läfst sich darüber also vernehmen:

„Dr. P.,“ schreibt derselbe, „hat vor der ganzen gebildeten Welt dargethan, dafs das viel gehörte Gerede, als ob die biblische Weltanschauung eine unhaltbare, veraltete, kindische, von der Naturforschung längst ad absurdum geführt sei, eitel Dunst ist — und für die gebildete christliche Welt hat er den Beweis geliefert, dafs der christliche Glaube sich vor der Naturforschung nicht zu fürchten braucht, sondern mit Ruhe ihre Forschungen verfolgen darf in dem Vertrauen, dafs die „Werke Gottes dem Worte Gottes unmöglich widersprechen können . . . .“ Wie wird dagegen durch solche Arbeiten, wie die Pfaff'sche, der Charakter der h. Schrift als einer göttlichen Offenbarung auch von naturhistorischer Seite her neu bewährt! Wo wäre menschliches Denken oder Vermuthen in jener uralten Zeit, vor allem Anfang geognostischer und astronomischer Forschungen, im Stande gewesen, solche Aufschlüsse über die Urgeschichte der Erde zu geben, wie sie 1. Mos. 1, 2ff. gegeben sind — Aufschlüsse, die bei aller Schlichtheit und Kindlichkeit ihrer Form doch Punkt für Punkt mit den Ergebnissen der solidesten und gründlichsten Forschungen übereinstimmen! . . . P. stellt sich in seinem Buche die Aufgabe, die gesammten Resultate der geognostischen, paläontologischen, astronomischen und physikalischen Forschungen mit dem biblischen Schöpfungsbericht zusammenzuhalten und zu zeigen, wie jene, weit entfernt, diesem zu widersprechen — sich vielmehr in schönster Harmonie mit ihm zusammenschliefsen. Dieses Ergebnifs ist um so gewichtiger, als P. gar nicht etwa von dem biblischen Schöpfungsbericht, noch weniger von dem Streben ausgeht, eine Uebereinstimmung zwischen ihm und jenen Resultaten finden zu wollen. Von S. 1—614 ist vom 1. B. Mos. 1 mit keinem Worte die Rede; in streng wissenschaftlicher Form und mit einer Unbefangenheit und Voraussetzungslosigkeit, als ob die Existenz einer Bibel ihm völlig unbekannt wäre, reproducirt er den Gang der naturwissenschaftlichen Untersuchungen, und kein Naturforscher wird ihm bestreiten können, dafs er dies mit der

Manche haben sich heut zu Tage freilich daran gewöhnt, mit einer unglaublichen Leichtfertigkeit über den Inhalt und Werth der biblischen Kosmonogie ohne Weiteres den Stab zu brechen, dabei natürlich die bewegende Gotteskraft (רוּחַ אֱלֹהִים), die belebend und bildend über dem auf weitere harmonische Gestaltung harrenden, flüssigen Weltstoff gleichsam erbarmend schwebte (מְרַחֶפֶת), bei Seite zu setzen, ihr Einwirken zu leugnen oder sie für reinen Wind auszugeben, und nebenher, ohne zu bedenken, dafs vielleicht noch eine gute Zeit darauf gehen wird, bevor die Wissenschaft die leitenden Ursachen und Naturgesetze in ihrem ganzen Wesen erfafst, von absoluter Sicherheit in der Erklärung der Entstehung und des Entwickelungsaktes unsers Erdballs zu sprechen; aber so Etwas darf uns nicht irre machen, da gleichwohl feststeht, dafs die menschliche Wissenschaft bisher noch nichts Annehmbareres an die Stelle zu setzen gewust hat, dafs selbst die neuern Naturforscher von der Bildungsgeschichte der Weltkörper uns kein natürlicheres und glaubwürdigeres Bild zu entwerfen im Stande sind, als dies Moses schon vor Jahrtausenden gethan. Ja sie alle insgesammt bleiben unmündigen Kindern gleich, falls Moses sie nicht zu Menschen bildet, jener Mann, der so Vieles schon wuste, was unsere Geologen erst entdecken musten.

Und gesetzt selbst einmal, dafs man jedwede Einzelheit des ganzen Berichtes auch nicht vollgültig zu erklären vermöchte: berechtigt uns das schon, mit Ballenstedt, Bretschneider, Straufs und andern in der neuern Naturwissenschaft nur den Grabgesang auf die Mosaische Kosmogonie zu sehen, unbekümmert um den sonst allgemein anerkannten historischen Inhalt, unbekümmert um all' jene herrlichen Zeug-

---

gründlichsten Gelehrsamkeit und dem besonnensten Urtheile thue Erst S. 614 bis 624 wirft er dann einen kurzen Blick auf 1. Mos. 1. Es ist seine Sache nicht, eine theologische Exegese dieses Kapitels zu geben; er hat das auch nicht nöthig, der Sinn der einzelnen Verse ist ja verständlich genug. Seine einzige Voraussetzung, die er in Betreff vom 1. Mos 1. mitbringt, ist die, dafs das „Wort Gottes" Offenbarungen seien." S. Allg. Kztg. Darmst. 1855, 5. H. S. 518 u. 80.

nisse, die gewichtige Männer dafür abgelegt, unbekümmert darum, dafs der Grund, warum vielleicht das Eine oder das Andere dunkel erscheint, weniger in der Erzählung selbst liegt, als bei uns, für die es jetzt so äusserst schwer hält, Alles der Denkart und Sprache der Urwelt gemäfs gewissenhaft zu würdigen? Sollte es nicht weit philosophischer sein, etwaigen Falls seine Unwissenheit zu gestehen, als an der Wahrheit des Ganzen von vornherein zu zweifeln oder gar mit solchen Ergebnissen der Forschungen uns zu beschenken, denen man es von allen Seiten ansieht, dafs vorgefafste Meinungen sie getrübt haben? Und wenn auch die Naturwissenschaft und die Offenbarung, die, strenge genommen, weil beide Werke desselben Gottes sind, sich nicht feindlich gegenüber stehen können, unter den Händen etlicher Naturforscher unserer Tage, die erfüllt mit Grauen vor dem »Geiste Gottes« den Standpunkt ihrer noch in steter Entwickelung begriffenen Wissenschaft vielfach überschätzen, leider nur noch zu sehr auseinandergehen: die etwaigen, angeblich neuen Entdeckungen solcher, oft oberflächlicher Köpfe, durchgehends darauf angelegt, der göttlichen Schöpferwürde den Todesstofs zu versetzen, können, so lange sie der Offenbarung widersprechen, die Mosaische Kosmogonie noch keineswegs des Charakters der Wahrheit entkleiden, deshalb gewifs den ernst Denkenden in seinem Urtheile über die Mosaische Kosmogonie auch nicht bestimmen.

Ein volles Einverständnifs wird indefs hier wohl schwer zu erzielen sein, so lange die Geologie sich nicht überzeugt, dafs ihr eigentliches Gebiet nur die Mitte ist, der Anfang und das Ende aber, wie Göthe treffend sagt, ihr unerreichbar sind, und so lange die Philosophie keine dem menschlichen Wissen gesteckte Grenzen anerkennt. Leider ist Bescheidenheit, wie die heutige Erfahrung nur zu sehr lehrt, eben nicht die erste Gabe der modernen, menschlichen Wissenschaft und die Ausübung derselben fällt ihr häufig nur zu schwer. Denn, mahnte der alte Claudius nicht ohne Grund, »es ist leicht zu verachten, mein Sohn, und verstehen ist viel besser!«

Eins darf man bei der Mosaischen Kosmogonie vor Allem

nicht übersehen. Wenn z. B. astronomische und physikalische Principien nach der Meinung Einiger in derselben weniger ihr vollständiges Recht finden sollten, so darf man in dem Falle nicht vergessen, dafs Moses derartige Wahrheiten der Welt auch nicht enthüllen wollte, dafs diese in einer Religionsurkunde, welche die Reihe von Gottes ewigen und wunderbaren Rathschlüssen eröffnen sollte, ihrer Natur nach nicht einmal sehr in Betracht kommen konnten [1]). Fafst

---

1) „Die Unzufriedenheit derjenigen, welche umständliche Erzählung geologischer Erscheinungen in der Bibel suchen, beruhet auf der unbegründeten Erwartung, in derselben eine geschichtliche Belehrung über alle Wirkungen des Schöpfers in einer Zeit zu finden, mit welcher das Menschengeschlecht in keiner Verbindung steht. Mit eben so viel Recht könnten wir die Mosaische Urkunde deshalb unvollkommen nennen, weil sie der Jupiters Trabanten oder Saturn-Ringe nicht erwähnt, als darüber unzufrieden sein, dafs wir in ihr eine Geschichte geologischer Erscheinungen nicht finden, deren Einzelnheiten in eine Encyklopädie der Wissenschaften gehören, aber nicht in ein Buch, das zum Führer in Glaubenssachen und sittlichem Wandel bestimmt ist.

Man kann die Leute, welche physikalische Wissenschaften für einen passenden Gegenstand der Offenbarung halten, billig fragen, welchen Grenzpunkt, die Mittheilung der Allwissenheit ausgenommen, sie sich vorstellen könnten, bei welchem eine solche Offenbarung hätte stehen bleiben mögen, ohne durch Auslassungen, geringer im Grade, doch ähnlich in der Art, unvollständig zu werden, wie es diejenigen sind, die sie der vorhandenen Erzählung des Moses vorwerfen. Eine Offenbarung von nur so viel Astronomie, als dem Copernikus bekannt war, würde nach Newtons Entdeckungen, wie diese nach denen des La Place unvollständig erschienen sein; eine Offenbarung des ganzen chemischen Wissens des 18. Jahrhunderts würde ebenso mangelhaft im Vergleich zu den heutigen Kenntnissen sein, als diese wahrscheinlich in einem künftigen Jahrhundert; und diese nämliche Beweisführung ist auf den ganzen Kreis der Wissenschaften anwendbar, sofern wir nicht von der Offenbarung eine völlige Enthüllung aller geheimnifsvollen Kräfte verlangen, welche den Mechanismus der materiellen Welt erhalten. Eine solche Offenbarung möchte wirklich für Wesen höherer Art als die Menschen passen und die Mittheilung solcher Kenntnisse der Werke wie der Wege Gottes kann vielleicht einen Theil unseres Glückes in einem künftigen Zustande bilden; aber so lange die menschliche Natur nicht eine andere Einrichtung empfangen hätte, als ihre jetzige, so würde die oben erwähnte Mittheilung der Allwissenheit an Geschöpfe geschehen sein, die unter allen ihren gegenwärtigen und künftigen moralischen und physischen Zuständen durchaus unfähig wären, sie zu empfangen und überdies von allen andern Offenbarungen Gottes abweichen, deren Zweck immer nur die Mittheilung von sittlicher und nicht von Verstandeskenntnifs war.“ Buckland, die Urwelt und ihre Wunder. (2. Aufl. Stuttg. 1838.) S. 9.

Moses aufserdem sich möglichst kurz, geht er namentlich auf eine weitere Erörterung, auf das Wie? der Dinge nicht ein, so mufs man wissen, dafs er, dem Geiste der h. Schrift entsprechend, die sich nirdends auf eine philosophische Beweisführung einläfst (Pred. 7, 30.), nicht schrieb, um die Wifsbegierde seiner Zeitgenossen zu befriedigen, noch um der Nachwelt ein Collegium über Astronomie, Physik oder Geologie zu geben und sie so allseitig in die Geheimnisse der Natur einzuweihen. Vgl. Pred. 3, 11. Der Menschheit erste Lebensaufgabe war ja von jeher die, den einen wahren Gott und seinen Sohn kennen zu lernen (Joh. 17, 3.)! Gleichviel ob Moses der Wifsbegierde des Menschen absichtlich ein weites Feld, vor Allem dem Scharfsinn späterer Gelehrten die Erforschung der physischen Ursachen der geoffenbarten Thatsachen überlassen wollte: wem könnte es vernünftigerweise überhaupt in den Sinn kommen, seinem umfassenden, vom Geiste Gottes geleiteten und erleuchteten Geiste Grenzen festzusetzen, die er in seiner Schöpfungsgeschichte hätte überschreiten oder nicht überschreiten sollen? Wenn Moses, statt wie jetzt das Ganze gleichsam nur auf Adlerflügeln zu durcheilen und nur die hauptsächlichsten Schöpfungsakte zu bezeichnen, was alles mit einem bewundernswürdigen Geschick geschieht, in alle Einzelheiten des grofsen Werkes hätte eindringen wollen: wo hätte er einhalten, wo stille stehen sollen? Das Ganze des Schöpfungswerkes einigermafsen lebendig zu veranschaulichen für seine und spätere Zeit, die wichtigsten Thatsachen zu geben, deren Objecte dunkel noch in der Erinnerung seines Volkes lebten, die Geschichte zu wahren vor späterer Entstellung und vorzugsweise das Grunddogma des Hebräismus festzustellen: das war hier seine Aufgabe, weder mehr noch weniger; und zu dem Ende malt er nicht, sondern er erzählt, dichtet er nicht, sondern er berichtet und zwar in einer weit andern Weise, als es je Hesiod oder Ovid oder sonst irgendein Geschichtchreiber gethan haben.

Moses hat diese seine hohe Aufgabe in sehr befriedigender Weise gelöst, indem er sich der Fassungskraft des menschlichen Geistes überhaupt und der Mitwelt insbeson-

dere anbequemte und deshalb vorzugsweise auf die Bildung der Erde Rücksicht nahm. Als Wohnplatz des Menschen (Ps. 115, 16.) und Mittelpunkt mufste sie eben den Menschen vorzugsweise interessiren, und deshalb, weil sie von dieser Seite in der Idee des Verfassers die relative Hauptsache war, widmete er ihrer Ausbildung auch eine umfassende Schilderung. Aller Wahrscheinlichkeit nach entsprach er dadurch dem Plane des Schöpfers selbst; denn anscheinend war auch bei ihm die Erde bei der Schöpfung die vorwiegende Idee, jedoch nur in sofern, als ihm in der Erde der Mensch selber mit seiner Heilsgeschichte vorschwebte (Eph. 1, 11.) und in dem Menschen, auf den sich fafst alle Anordnungen, die Gott von Ewigkeit in seiner unendlichen Weisheit und Liebe getroffen, vorzugsweise beziehen, Israel und in Israel das Heil der Gemeinde des Heils und in dieser schliefslich die Vollendung alles Geschaffenen, die *συντέλεια τῶν αἰώνων* (Hebr. 9, 26.).

Deshalb aber bei dem ersten Kapitel der Genesis statt an eigentliche Kosmogonie nur an Geogonie oder an Geometamorphose, statt an Weltschöpfung nur an Erdschöpfung oder Erdumbildung denken zu wollen und zu meinen, dafs sich der Bericht nicht auf das Weltganze beziehe, ist durchaus unzulässig. Freilich geschieht vom zweiten Verse an nur der Erde eigentlich Erwähnung und der übrigen Weltkörper nur in so fern, als sie zur Erde in irgend einer Beziehung stehen (1. Mos. 1, 14—19). Von dieser Seite betrachtet, ist der Mosaische Bericht in seinem Detail allerdings keine Kosmogonie, sondern mehr Geogonie; aber das ist aus den eben angeführten Gründen durchaus natürlich, zumal da unmittelbar vorher die Erschaffung des Himmels und der Erde d. i. des Weltganzen ausgesprochen worden. Selbst bei der vorwaltenden Rücksichtnahme auf die Erde will Moses doch offenbar eine Beschreibung des ganzen Schöpfungswerkes geben.

Ueber das Verhältnifs, in dem alle andere kosmogonischen Ideen des Alterthums zu der Mosaischen Kosmogonie stehen, dachte man ganz verschieden. Am richtigsten ist jedenfalls die Annahme einer kosmogonischen und zwar auf

Uroffenbarung beruhenden Urtradition, welche, als fortlebend in der Wiege des Menschengeschlechts, der gotterleuchtete Moses in ihrer Klarheit auffafste und, während jede andere Nation sie für sich formte und modelte, öfters auf's Fabelhafteste ausschmückte, jedenfalls am besten, reinsten und würdigsten, wenn nicht gerade in ihrer ursprünglichen, zusammenhängenden, paradiesischen Gestalt und ursprünglichen paradiesischen Sprache, so doch in ihren wichtigsten und wesentlichsten Momenten aus der grauen Morgendämmerung überlieferte, und gleichsam veredelt und geläutert im Lichte der Offenbarung wieder vor die Augen führte[1]). Die heidnischen Kosmogonien sind deshalb nur schwache, gebrochene Strahlen jenes ursprünglichen Lichtes, von denen aber die Mosaische Kosmogonie ein Hauptstrahl ist, dunkle Erinnerungen, die, je weiter sie sich vom Heerde des Menschengeschlechts entfernten, in desto verkümmerterer Gestalt sich im Verlaufe der Zeit von Kleinasien aus über andere Länder ausbreiteten und namentlich ältern Dichtern zu weiterer Entstellung reichhaltigen Stoff darboten. So entlehnte diesen von dort her später ja in Griechenland namentlich Hesiod, der aber neben Homer wahrscheinlich hiebei schon ältern Dichtern folgt, und legte dem orientalischen Vermächtnisse zuerst ein poetisches aber, trotz aller Beihülfe der Musen, äufserst menschliches Gewand an.

Gleichwie die Wahrheit, dem Irrthum gegenüber gestellt, in einem noch helleren Lichte sich zeigt, so verhält es sich auch mit der Mosaischen Kosmogonie, sobald man sie gegen die kosmogonischen Ueberreste der heidnischen Völker hält. Diese, weit entfernt, das Geschichtliche und Erhabene jener zu schmälern, bestätigen als dunkele Nachklänge oder Entstellungen jener alten welthistorischen Ursage dieselbe nicht wenig. Ja eben die mannichfachen, oft auffälligen Aehnlichkeiten, welche sich in den übrigen Kosmogonien vorfinden, sind ein Grund mehr, die Mosaische für wahre, durch Tradition fortgepflanzte und den ursprünglichen, objectiven Thatbestand am reinsten wiedergebende Geschichte

1) Vgl. Pareau, Instit. interp. V. T. p. 64 u. Delitzsch, die Genesis S. 72.

zu halten. Die charakteristische Liebe für die Geschichte ihrer frommen Altväter, wie überhaupt der historische Sinn erhielt eben die Israeliten für die Fortpflanzung uralter Wahrheiten empfindsam und rege, während bei den nichtisraelitischen Völkern (גּוֹיִם) sich alle heiligen Ueberlieferungen in dunkele Erinnerungen verloren, sich in mythologische Nebelbilder auflösten oder sich gar bis zu theilweise unkennbaren Zerrbildern verunstalteten. Wären aber die kosmogonischen Ideen der Alten das »Resultat vom ersten Denken, etwa weil vor der Frage nach der Entstehung des Weltalls, das sich als das erste und bedeutendste Object dem Auge, sowie dem Geiste darbot, kein Gegenstand den erwachenden Verstand der Völker beschäftigt:« [1]), in dem schon an sich unwahrscheinlichen Falle würden wir, von andern Gegengründen hier ganz abgesehen, eben so viele grundverschiedene kosmogonische Theorien haben, als es alte Völker gab. Aber zugegeben einmal, dafs im Sinne der Rationalisten ein jedes Volk der selbsteigene Urheber seiner kosmogonischen Ideen sei: wie sollte man denn die durchschnittlich gemeinsamen Grundideen z. B. von einer ewigen, wirren Urmasse, die irgend ein Gott nur belebt und ausgebildet, von dem Ueberwiegen des Wassers, dem sogenannten geistigen weltbildenden Princip, der anima mundi, dem *νοῦς* u. dgl., die, wenn auch mit manchem Zuwachs, in fast allen kosmogonischen Ueberbleibseln der verschiedenen alten Völker uns entgegentreten, erklären, wenn man nicht die traditionelle Uebertragung der fraglichen, aus einer gemeinschaftlichen Quelle geflossenen Ideen und deren allmälige nationale Weiterbildung voraussetzte?[2]) Wird diese Annahme nicht noch um so wahr-

---

1) Johannsen, die kosmogonischen Ansichten der Inder und Hebräer. S. VIII.

2) In gleicher Weise lassen sich auch die anderweitigen, nicht selten frappanten Gleichklänge in den religiösen Mythen und Sagen des Alterthums ohne ein Urvolk und ohne eine gemeinschaftliche, uralte Grundlage schwerlich erklären. Selbst heidnische Schriftsteller ahnten hier jedenfalls schon das Richtige. So sehen Plato im „Protagoras“ und Aristoteles die ähnlichen mythologischen Grundzüge in den ältesten Ueberlieferungen der anti-

scheinlicher und zulässiger, wenn man bedenkt, dafs dieselben je älter, auch desto einfacher und edeler sind?[1]) Gewifs hat von diesem Gesichtspunkte aus eine bezügliche, durch Offenbarung bekräftigte Urtradition, die alle Völkerstämme von ihren ersten kleinasiatischen Ursitzen mitgenommen und je nach den localen und geschichtlichen Verhältnissen im Zeitenlaufe minder oder mehr modificirt, durchaus nichts Unnatürliches oder Unwahrscheinliches. Wenn diese aber nun in der Folge sich den etwaigen klimatologischen Verhältnissen, der jeweiligen Denk- und Redeweise eines jeden Volkes, eines jeden Stammes anbequemend, ein gewisses selbstständiges und eigenthümlich nationales Gepräge annahmen, so dürfen wir uns über solch' eine Erscheinung als eine ganz natürliche nicht wundern, geschweige denn, daraus einen Grund für die Meinung hernehmen, dafs sie von je einem Volke für sich erfunden worden seien, in der That eine Meinung, die eben so einseitig und grundlos ist, als das Princip etlicher Mythologen, wonach ein jedes Volk allmälig und zwar den eigenthümlichen Localverhältnissen gemäfs selbstständig aus sich heraus und ohne Anschlufs an vorausgehende Traditionen sich einen besondern religiösen Ideenkreis gebildet haben soll.[2])

---

ken Völker als Trümmer verloren gegangener, religiöser Ursysteme an. Metaph. XII, 8.

1) Vgl. Wagener, Ideen zu einer allgemeinen Mythologie. S. 85 ff.

2) „Solch' eine Uebereinstimmung kann nicht zufällig sein, und es reicht schwerlich wohl hin, dieselbe durch eine gleichförmige Entwickelung aus einer allgemeinen Grundlage zu erklären, welche in der Natur der Welt nnd des Geistes gegeben sei. Vielmehr dürfen wir darin Spuren der wandernden Ursage erkennen, welche ihrer Natur nach wandelbar, mannichfach in den Jahrhunderten ihre Gestalt geändert hat, um sich dem Ideenkreise des bestimmten Volkes anzupassen, und dessen Nationalität zu entsprechen. Nur so gewinnen wir einen sichern Haltpunkt, um bei aller Aehnlichkeit der kosmogonischen Theorien zugleich ihre Grundverschiedenheit zu erklären, und es begreift sich, dafs das Streben, so oft es versucht ist, die hebräische Kosmogonie aus Phönizien, Persien, Indien abzuleiten, oder umgekehrt alle Kosmogonien alter Völker als Entstellungen der biblischen zu betrachten, zu keinem Resultate führen konnten." Tuch, die Genesis zu I, 2—3. S. 5.

Mit Recht sprachen sich daher auch Viele dahin aus, dafs den gesammten kosmogonischen Ideen der Alten eine gemeinschaftliche, uralte Quelle zu Grunde liege; so aus den letztern Decennien namentlich Jerusalem, Pareau, Gabler, Brenner, de Wette, Tuch, Plank und viele Andere. Dafs übrigens längst nicht Alle dieselbe in letzter Instanz auf höherer Belehrung basiren lassen und sie deshalb schlechtweg gern mit den an und für sich gar nicht gefährlichen Ausdrücken »wandernde Ursage,« »Schöpfungsmythus,« »Urmythe« und ähnlich bezeichnen, ist hinlänglich bekannt. Eine grofse Meinungsverschiedenheit herrscht aber darüber, ob überhaupt irgendeine von allen bekannten kosmogonischen Systemen jene Urkosmogonie und welchem Volke sie ursprünglich sei.

Der gelehrte Bischof von Cyrus, Theodoret, behauptete hier geradezu, dafs eben die hebräische wegen des anerkannt hohen Alters der Genesis allen möglichen philosophischen Speculationen vorausgegangen sei; ähnlich dachten nach ihm viele andere christliche Theologen. Man mufs allerdings mit Jones, Schlosser, Fr. v. Schlegel, der die Genesis die »erste aller Geschichten« nennt, de Paravey, Lenormant, Wisemann und vielen Andern [1]), die hier zum Theil nur den Glauben mehrer Väter bestätigen, das hohe Alter der Genesis zugeben, und es bezweifeln wäre absurd, wie den verwandten Sagen, weil sie verwandt sind, geradezu mit Edelmann [2]), Fulda [3]),

---

1) „Endlich die ältesten geschriebenen Quellen sind die hebräischen der Bibel. Zwar haben Viele während des kurzen Taumels, der vor nicht gar langer Zeit unter uns Deutschen für die durch die Engländer neu aufgeschlossenen Denkmäler Mittelasiens herrschte, die Vedas der Indier, die Zendbücher der Perser, wie an Alter, so an innerm Werthe über das A. T. zu setzen gewagt; aber eine nüchterne Untersuchung, welche seitdem besonders gelehrte Franzosen anstellten, macht es höchst wahrscheinlich, dafs jene mittel- und hinterasiatischen Urkunden späteren Zeiten angehören als die jetzigen Bewunderer glaubten. Die jüdische Geschichte ist und bleibt unter allen älteren orientalischen die einzig beglaubigte, zusammenhängende.“ Gfrörer, a. a. O. S 12.

2) Die allg. morgenl. Sagen in d. Genesis in Henke's Museum 2. Bd. 4. St. S. 541 ff.

3) In Paulus Memorab. 2. Thl. S. 107.

Howard[1]), Dornedden[2]), Bretschneider[3]) und ihren Geistesgenossen ein gleich hohes Alter zuzuschreiben falsch ist und gegen alle Geschichte verstöfst; doch geht man zu weit und es ist durchaus ungeschichtlich, wenn man nur die hebräische Kosmonogie für die alleinige und unmittelbare Urquelle ansehen, die andern nur als Entstellungen dieser betrachtet wissen will, wie denn überhaupt auch das Bestreben von Bochart, Huetius, Vossius, de Levaux, de Paravey und mehren Neueren, die älteste Geschichte, resp. die Mythologie der Heiden für eine bloſse Entstellung und Mifsdeutung der biblischen Geschichte auszugeben, in gleicher Weise ein verkehrtes und falsches ist.

Das Wahre an der Sache scheint zu sein, dafs die Urquelle, aus der in irgend einer Weise jedenfalls alle Völker, besonders die des Orients bei dem allmäligen Austritt aus ihren engern Wohnsitzen schöpften und sodann in ihre neue Heimath verpflanzten, sich bei den Israeliten in der umfassendsten und reinsten Gestalt erhalten hat. Man kann dabei ihrer kosmogonischen Anschauungsweise sehr wol ihre originelles bis auf die älteste Zeit zurückweisendes Alter, wie wegen innerer und äufserer Gründe ihr besonderes Vorrecht vor den übrigen kosmogonischen Theorien zuerkennen, ohne sie aber selbst direkt als Grundlage sämmtlicher kosmogonischen Ideen ausgeben zu dürfen; ein indirekter späterer Einfluſs jener auf diese wird damit keineswegs ausgeschlossen. Nur insofern als die Mosaische Kosmogonie den Kern der Urtradition der Menschheit über den Anfang aller Dinge am lautersten wiedergibt, kann man allerdings dieselbe wie die der Hebräer, also eine nationale, so auch mit Recht die der Menschheit, folglich eine universelle nennen.

---

1) Die Geschichte der Erde etc nach der Bibel verglichen mit den Kosmog. etc. (a. d. E.) Hannov. 1799.

2) In Eichhorn's Biblioth. der bibl. Literatur 10. Bd. 2. St. u. 5. St. S. 284ff. vgl. 3. St. S. 548.

3) Dogmat. S. 399.

III.

Ueber den Ursprung der Mosaischen Kosmogonie.

Eine nicht unwichtige Frage, auf die wir, da sie namentlich in neuerer Zeit so sonderbare Antworten veranlafst hat, zur weitern Begründung unserer oben schon angedeuteten Ansicht hier etwas näher eingehen wollen, ist die nach dem Ursprunge unsers Schöpfungsberichtes.

In frühern Zeiten machte man sich die Antwort hierauf durch die Annahme, dafs Moses seine Nachrichten über die Urwelt auf dem Wege »unmittelbarer Eingebung Gottes« empfangen, ziemlich leicht; allein so einfach dieselbe auch klingt, so sehr man auch geneigt sein mag, mit Staib[1]) und Planck[2]) anzunehmen, dafs Gott, wie er über die Zukunft seines Reiches Aufschlüsse gegeben, so auch Reflexe über die Vergangenheit in die Seele heiliger Menschen habe fallen lassen können, dafs somit das, was Moses, seiner Zeit enthoben und in's göttliche Urverhältnifs entrückt, schauete oder dafs, wie Kurtz[3]) sich ausdrückt, dem Koncipienten die Thatsachen der Schöpfung in prophetischen Tableaux zur Anschauung gebracht wurden, gleichsam durch eine magische Gewalt Gesammtbewufstsein der Gemeinde geworden: so ist sie doch keineswegs allgemein richtig und zulässig. Dafs

1) In d. „Stud. u. Krit." (1852) S. 828.
2) In der „d Ztsft. f. Wiss. u. christl. Literatur" 1853.
3) Die Geschichte des A. Bds. S. 36.

Moses eine höhere Mittheilung über die ersten und wichtigsten Momente der Urgeschichte habe zu Theil werden können und vielleicht auch wirklich zu Theil geworden ist: diese Vermuthung ist, sobald wir ihn nicht nach dem Maafse gewöhnlicher Menschen messen, sondern ihm im Sinne der h. Schrift und der Kirche einen höhern Beruf und geheiligten Charakter zuerkennen, zum Wenigsten nicht unwahrscheinlich. Ein achtbarer Geologe der Neuzeit ist, Linné folgend, ja sogar geneigt, allein aus der Genauigkeit, die sich in der Mosaischen Erzählung kundgiebt, indem diese nach ihm mit den constantesten geologischen Facten übereinstimmt, und aus dem niedrigen Stande der astronomischen Studien jener Zeit und aus dem Mangel der geologischen Wissenschaft zu schliefsen, dafs Moses »nur in Eolge einer Offenbarung« so treffend schildern konnte![1])

Jedoch ist es andererseits durchaus unwahrscheinlich, dafs man so zu sagen bis auf Moses keine Geschichte gehabt, dafs Gott erst nach so langer Zeit den Menschen auf eine wunderbare Weise über die ersten die Welt betreffenden Ereignisse, durch besondere Einwirkung auf den Geist des Moses Aufschlufs und Kunde gegeben und dafs die Menschen eine längere Zeit gelebt, ohne zu wissen, woher und wozu die Welt geworden sei. Nicht allein findet sich nirgendwo eine bestimmte, bezügliche Nachricht vor, im Gegentheil fehlt es sogar an irgendwelcher Andeutung, dafs Moses den Inhalt seines kosmogonischen Berichtes aus einer unmittelbaren göttlichen Offenbarung überkommen habe. Auch kennzeichnet Moses selbst sonst immer das, was er auf dem Wege göttlicher Mittheilung empfing, durch das »Jehova sprach zu Moses« (וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה) — Worte, welche die beständige Einleitung zu seinen Offenbarungen bilden — stark genug. Deshalb ist auch an eine blofse »auf Wahrheit Anspruch machende Vision« hier nicht zu denken.

Kannten indefs die ersten Menschen den Zweck ihres zeitlichen Daseins, woran nicht zu zweifeln ist, so liegt es auch

1) M. de Serres, die Kosmogonie S. 178.

sehr nahe, dafs Gott, da besonders die in 1. Mos. 1, 1 verkündete Grundwahrheit von ihm als dem Schöpfer und Herrn aller Dinge, den der Mensch erkennen und verehren soll (Joh. 17, 3.), schon vor ihrem Fall ihnen, wenn er sie auch nicht über seine eigene schöpferische Thätigkeit belehrte, so doch gewifs die nöthige Kunde bezüglich der wichtigeren, ihnen vorausgegangenen Thatsachen, vor Allem aber über ihren und der Welt Ursprung gegeben, ohne die sie weder ihre noch der Welt Bestimmung begreifen konnten. Wie es uns alle Blätter der h. Urkunde so bestimmt zurufen, so offenbarte sich Gott dem ersten Menschenpaare von Anfang an überall als ein liebevoller Vater; daher fand denn auch der innigste Verkehr zwischen beiden Statt, welcher der hehren Einfalt der ersten Zeit und dem Zustande unserer Ureltern angemessen ist, und auch der Vernunft nicht im Mindesten widerspricht. Natürlicherweise ist Gott von selbst die Hauptidee in dem Geiste des ersten Elternpaares; auch nach dem unglücklichen Falle bleibt diese vorwaltend. Wenn aber die Urmenschen Gott nun nicht als absoluten Urheber aller Dinge kannten: wie konnten sie ihn als ihren sie überwachenden Gesetzgeber, der da gesprochen: »Esset nicht von dem einen Baume!» anerkennen, wie als Richter, der das Todesurtheil über sie verhängte, wie als Helfer in den Nöthen und Bedrängnissen ihres freiwillig getrübten Lebens, als welchen Eva bei der Geburt Cains den Jehova mit freudigem und dankbarem Herzen anerkannte? [1])

---

1) „Dafs dem Moses die Schöpfungsgeschichte zu allererst geoffenbaret sei, läfst sich nicht annehmen. Denn der allererste Character, worunter Gott als Gott unter Menschen bekannt und von ihnen verehrt werden kann, ist nur dieser, dafs er Urheber und Herr Alles dessen sei, was da ist, auch vom Menschen; welches einige Nachricht vom Anfang und Ursprung der Welt, als von Gott, wesentlich in sich fafst. So gewifs also vor Mosis Zeit, schon von Adam an, Verehrer des wahren Gottes als des Herrn Himmels und der Erden (1. Mos. 14, 19. 22. 24, 3.) da gewesen sind, so gewifs ist auch schon immer Etwas von der Schöpfung der Welt durch Gott bekannt gewesen und vermittelst der Tradition, wenigstens bei der genealogischen Linie, welche die Bibel liefert, beständig bekannt geblieben. Und es ist kein Zweifel, schon dem Adam ward davon Etwas geoffenbart, weil er sonst unmöglich wissen konnte, woher er war, und auch Gott als

Die Annahme eines ursprünglichen Unterrichts seitens Gottes an die ersten Menschen ist daher offenbar gegenüber allen andern Hypothesen die allerplausibelste. In welcher Weise dieser aber geschehen, können wir freilich nicht wissen, jedenfalls aber so, wie sie dem Zwecke und der Weisheit Gottes sowie der Fassungskraft der Ureltern entsprach. Die Frage nach dem Wie? dieser Mittheilung ist auch hier von geringer Bedeutung und allseitige Beantwortung derselben würde nur demjenigen unter den Sterblichen möglich sein, der von Gott in das Urverhältnifs zurückversetzt würde. Hierbei kann eine bezügliche Offenbarung Gottes an Moses sehr wol bestehen und soll damit keineswegs ausgeschlofsen werden, wie es unter Anderm in unüberlegter Weise von Scholz geschehen ist. [1]) Inwiefern indefs die Ureltern den objectiven Sachverhalt durchschauet, wie weit namentlich Moses sich hierin eben über die Anschauungen seiner Zeitgenossen erhoben: darüber in Calcülen sich zu ergehen ist unnütz. Soviel ist gewifs, dafs beide von dem ersten Zustande der Dinge überhaupt nichts gewufst haben würden, wofern der Urheber und Herr alles Geschaffenen selber nicht deren Geschichte mitgetheilt, die jenseits aller menschlichen Erfahrung, jenseits aller menschlichen Geschichtschreibung liegt. Weder Adam war zugegen, noch weniger Moses, noch sonst irgend ein Sterblicher überhaupt, als die Schöpfungsmomente einer nach dem andern vor sich gingen. Weil der Mensch als der letzte auf die Oberfläche der Erde erschien, so konnte er von der Zeit, die vor ihm war, gar Nichts aussagen. »Wo warest du (Hiob), als ich die Erde gründete? Sage mir's, bist du doch so klug (Hiob 38, 4.)!« So sprach der Allerhöchste selber und sein Wort gilt besonders von dem Ursprung alles Creatürlichen. Was ist somit natürlicher als höhere Belehrung anzunehmen?

---

seinen Gott und Herrn gleich vom Anfang an, wie er doch sollte, zu verehren nicht im Stande war. Deswegen aber anzunehmen, dafs diese Geschichte genau ebenso, wie sie Moses geliefert, vor ihm sei immer dagewesen, ist dennoch auch kein Grund vorhanden." Köppen, die Bibel ein Werk der göttlichen Weisheit. II, 456.

1) Einleitung in d. h. Schrift. I, 53.

Oder dürfen wir vielleicht um jene Zeit an die Kunst der Construction der Welt a priori, ein Stück Arbeit, das selbst unserm Jahrhundert, dem es vorbehalten, so viel Mühe gemacht hat, denken? Starke philosophische Reflexion und tiefsinnige Speculation war nicht Sache der ersten Menschen noch der Israeliten überhaupt, wie aus dem A. T. erhellt, das auf eine so früh philosophirende und reflectirende Thätigkeit des Hebräergeistes durchaus nicht schliefsen läfst. Weil der Anfang der Geschichte göttliche Offenbarung enthält, weil diese auch späterhin auf dem Wege der Mittheilungen vermittelt wird, an die Prophetie, weil sie eine dem Menschen des Urstandes fremde und spätere Offenbarungsweise ist, hier nicht gedacht werden darf: so darf der Bericht auch weder als ein Produkt »israelitischer prophetischer Speculation oder prophetischer Schauung« nagesehen werden. Dafs er aber eine blofse Anschauung sei, welche Adam sich über die Entstehung der Erde gemacht, der Ausdruck der uranfänglichen Erkenntnifs hinsichtlich seines Verhältnisses zu Gott und der in die Geschichte umgesetzte Eindruck, den die Welt auf ihn gemacht, dieser ungeheuer oberflächlichen Meinung Hofmann's [1]) wird schwerlich ein besonnener Forscher irgendwie Glauben schenken.[2]) Mochte auch der geistige Zustand des Urmenschen vor dem Fall ein weit mehr ideeller, edler, indem die Sünde den Menschen verfinstert und ihm in gewissem Sinne das Buch der Natur verschlossen hat, sein Blick auch noch so ungetrübt und unbeirrt sein, mochte er in diesem Zustande die Welt, ihren Ursprung und ihr Verhältnifs zum Schöpfer auch viel eher erkennen und dem empfangenen Eindruck einen entsprechenden Ausdruck geben können — möglich ist das freilich, aber wahrscheinlich nicht im Mindesten. Der Gesichtskreis der ersten Menschen war noch ein zu sinnlicher, als dafs sie durch selbsteigenes Nachdenken zu dem metaphysischen Begriffe des absoluten Schöpfers sich hätte emporarbeiten können, wie es

1) Der Schriftbeweis I, 232. 43 u. 82.
2) Vgl. Delitzsch, die Genesis S. XVI. u. 75 ff.

andrerseits nicht einmal wahrscheinlich ist, dafs der Schöpfer seine ersten Geschöpfe die Auffinder einer Lehre von so grofser Wichtigkeit hat sein lassen. Obgleich der Verkehr mit Gott ein so intimer, die Gemeinschaft mit ihm eine so enge war, sind Lichtblicke in das transcendentale Gebiet, wenn auch deshalb nicht ausgeschlossen, nur selten; ein Gleiches gilt für die spätere Zeit, welche sich mit dem Glauben an die geoffenbarten Wahrheiten, die sie als ein gegebenes, kostbares Erbe aus früherer Vorzeit stets gewissenhaft aufbewahrte, begnügte. Wie wir nun aus diesen und andern Gründen die Meinung, der Schöpfungsbericht sei nur ein Gedankenprodukt des Urmenschen, als eine äufserst abgeschmackte zurückweisen müssen, so auch selbstverstanden eine andere, noch viel unhaltbarere und dummere, wonach der Bericht eine blofse, selbsteigene Erfindung seitens Moses oder irgend eines andern alten Weisen sein soll. Es wäre gewifs sonderbar und würde seinem ganzen Charakter widersprechen, wenn er, der sonst so kluge Gesetzgeber, das Glück einer ganzen Nation auf einem elenden Gebildsel seines eigenen oder fremden Gehirns, also auf einer individuellen Meinung, auf einem Philosophem, und sodann in gewissem Sinne auf einer Lüge gegründet haben sollte. Vollends räthselhaft würde es sein, wie dieser Bericht, falls er eine blofse subjective Anschauung irgend eines alten Weisen, also Produkt menschlichen Nachdenkens wäre, im Geiste des israelischen Volkes ein so echt geschichtliches Gepräge hat erlangen, wie er sich zu irgend einer Zeit zur religiösen Ueberzeugung hat heranbilden können! [1])

So ist denn die Annahme einer göttlichen Offenbarung, sei's an die ersten Menschen allein oder sei's hinterher mit an Moses die allein plausible und zulässige; dieselbe enthält, so lange man nicht jeden höhern Einflufs in den Uranfängen der Welt- und Menschengeschichte ganz und gar leugnet, nichts Anstöfsiges, am wenigsten wenn wir irgendwelche nähere Beziehungen Gottes zu seinen Lieblingen, wie

1) Vgl. Pareau, Inst. interp. V. T. p. 84.

die Urkunde es will und sonst das ganze Alterthum einstimmig ebenso stark andeutet, annehmen, ohne welche Annahme überhaupt das ganze A. T. ein ewiges Räthsel, eine stumme Sphinx bleibt, wol geeignet, den Geist des Menschen zu verwirren, aber nicht aufzuhellen. Weil aufserdem dem Menschen eine richtige Erkenntnifs von dem Ursprunge aller Dinge wie von seinem eigenen zur geistigen Entwickelung unbedingt nothwendig war, ja sein ganzes Verhältnifs zu Gott und zur Welt das Wissen um die Thatsache der Schöpfung zur Voraussetzung hatte: so kann auch die Meinung Hävernick's nicht richtig sein, dafs nämlich die »besondere Energie des Gottesbewustseins, welche das hebräische religiöse Bewustsein durchdrungen und erfüllt habe und sich hier in bestimmter Weise in Moses als in einem dasselbe in besonders reiner Weise aussprechendem Subjecte koncentrirt habe,« der eigentliche Producent dieser eigenthümlichen Schöpfungslehre sei.

Für die Belehrung von Oben an das erste Menschenpaar haben sich zugleich von jeher die gewichtigsten Stimmen verlauten lassen. So schon der h. Ephrem,[1]) nach dem die den ersten Menschen gewordene Kunde zu den Zeiten gegen die Sündfluth hin in Vergessenheit gerathen, und von vielen

---

1) Expl. in Gen. I, 1. heifst es:

ܒܪܫܝܬ ܒܪܐ ܐܠܗܐ ܐܬ ܫܡܝܐ ܘܐܬ ܐܪܥܐ ܘܟܕ ܐܬܚܕܬ ܐܪܥܐ ܥܡ ܫܡܝܐ ܘܐܬ ܫܡܝܐ ܥܡ ܐܪܥܐ ܘܐܬ ܐܪܥܐ ܥܡ ܫܡܝܐ ܐܝܟ ܕܐܬ ܐܬ ܐܪܥܐ ܥܡ ܫܡܝܐ ܐܝܟ ܕܐܬ ܐܬ ܫܡܝܐ ܥܡ ܐܪܥ

spätern gläubigen Gelehrten ist, wenn auch in einer etwas modificirten Weise, ebenso geurtheilt worden. [1])

Waren nun auch die ersten Eltern keine unmittelbare, sondern nur mittelbare Zeugen des Weltbildungsprozesses,

---

1) Nach Pareau verdanken die Ureltern die Mosaische Beschreibung des Weltalls der höhern Mittheilung, die sie zwar frühzeitig, aber doch erst dann, als sie zur Aufnahme derselben fähig gewesen, erhalten haben. Diese Mittheilung sei sowohl dem göttlichen Rathschlusse, wie der kindlichen, einfachen Redeweise angemessen, und die Wiederholung dieses merkwürdigen und erhabenen Dokuments an unserer Stelle durchaus nothwendig; insofern beruhe doch die geschichtliche Wahrheit der Schöpfungsgeschichte, soweit wir dieselbe einzusehen vermöchten, auf der Wahrhaftigkeit Gottes. L. l. p 126. Auch gründet sich Hefs zufolge die „alte echte Kosmogonie" des Moses auf Offenbarung. Der erste Mensch sei (sinnlich und anschaulich) über den Ursprung der Welt, von dem Wesen, das ihn seiner Anreden und Erscheinungen gewürdigt, belehrt worden und diese Belehrung oder Offenbarung habe sich von da an durch Tradition erhalten; Moses habe die älteste (offenbarte), theils vergessene und verunstaltete Schöpfungsgeschichte neu wiederhergestellt; . . . ein Mittel zur Forterhaltung dieser ältesten, wahren Tradition seien die von Zeit zu Zeit vorkommenden Erscheinungen, Aussprüche, sichtbare und empfindbare Dazwischenkünfte der Gottheit gewesen, Diese erhielten diejenigen, welchen sie bekannt wurden, in dem Glauben an die Erscheinung als ein Werk Gottes und wo Nachdenken und Rücksicht auf die Natur als unter Gottes Einflufs und Regierung stehend, hinzukam, da ward die Erkenntnifs und Verehrung Gottes immer mehr erweitert und vervollkommt. Die Geschichte der Patriarchen I, 434. Hensler sagt geradezu, man brauche sich keineswegs des alten Glaubens zu schämen, die Mosaische Kosmogonie aus einer göttlichen Mittheilung herzuleiten und anzunehmen, dafs der Ursprung der Dinge, wie er wirklich vor sich gegangen, von Gott selbst den ersten Menschen offenbart worden sei. Bemerk. S. 200. Selbst Ziegler, der sonst durchweg in unserer Frage über ein unsicheres Hin- und Herschwanken nicht hinauskömmt, legt das nicht unwichtige Geständnifs ab, dafs man selbst bei der sorgfältigsten Sorgfalt nicht zu viel zu behaupten, keinen Anstand nehmen dürfe, diese Wahrheit (d i. dafs Gott Schöpfer sei) ursprünglich von einer nähern göttlichen Belehrung abzuleiten, da sie so äusserst wichtig sei und gleich bei dem Anfang der Bibel so aufserordentlich frappire. A. a. O. S. 9. — Indem wir neuere Bibelerklärer, die in ähnlicher Weise sich aussprechen, übergehen, bemerken wir nur noch, dafs sich auch sonst im Alterthume vielfache Sagen finden, denen zufolge die ersten Menschen alle Kunde von dem Ursprunge und Wesen der Welt unmittelbar aus Mittheilungen höherer Art überkommen haben. In den Religionen aller Völker ist der Glaube an unmittelbare Offenbarung vorhanden. Vgl. Aristoteles, de mund. XII, 8.

„. . . : dixitque semel nascentibus auctor,
Quidquid scire licet : . . ."

Lucan. Pharsal. IX. 574—76.

welche aber von dem Gott-Schöpfer selbst unmittelbar ihre Kenntnifs über das Werden der Welt empfangen hatten, so konnten sie doch immerhin ihren Nachkommen die wesentlichen Nachrichten von dem Beginne und der Entwickelung der Dinge überliefern, wobei sie selbst nicht zugegen gewesen. Und da den h. Urkunden zufolge alle Völker Nachkommen Adams sind, so konnte die Uebergabe dieser wichtigen Traditionen eben durch Adam, mit dem als dem ersten Vater aller Uebrigen auch die Genealogien beginnen (1. Chron. 1, 1. Tob. 8, 6. Weish. 7, 1. 10. J. Sir. 49, 16. vgl. Matth. 19, 4. 1. Kor. 11, 9. 15. Röm. 5, 12, 15. Apstg. 17, 26. 1. Tim. 2, 13.), durch Seth, Henoch, Sem, Abraham und Jacob bei dem aufserodentlich hohen Alter aller dieser Erzväter bis weiter in Moses Zeiten sehr wol geschehen. Bei Sem's Nachkommen läfst sich deshalb eine Ueberlieferung eben so gut erwarten und ist hier geschichtlich eher zulässig, als bei irgend einem andern Volke und es ist daher weit wahrscheinlicher, dafs Moses die Grundideen über die Welt aus den Urkunden seiner eigenen Vorfahren geschöpft und nicht fremden Quellen entlehnt habe. Denn wenn man den Aegyptern und andern Völkern der alten Welt alte Traditionen über den Ursprung des Weltalls zuerkennt: ist da denn die Annahme ungereimt, dafs sich gleiche in der Familie Sem's erhalten, die aber in wichtigen Punkten von den andern Traditionen abweichen? Da sich zudem vermuthen läfst, dafs namentlich die erste Grundwahrheit von dem Anfang der Welt im Bewustsein des heiligen Volkes sich erhalten, so brauchte Moses diese nur wieder aufzufrischen und die ganze Nation konnte jetzt noch um so eher Moses Nachrichten mit Beifall und als historisch wahr aufnehmen. Der Werth der Genesis wird dadurch, wenn sie grofsentheils aus traditionellen Mittheilungen oder gar aus verschiedenen Urkunden älterer Patriarchen, die ja auch unter höherer Leitung standen, geschöpft ist, durchaus nicht verkürzt. [1])

---

1) Dafs die mündliche Tradition in den ältesten Zeiten Statt gefunden, unterliegt keinem Zweifel und wird durch verschiedene Stellen des A. T.'s

Unsere Ansicht geht demnach dahin, dafs Moses die in seinem Volke aufbewahrten Offenbarungen, wenn auch bei Weitem nicht wörtlich, so doch im Wesentlichen aufzeichnete und sie unter dem besondern Beistande Gottes (2. Petr. 1, 21.) niederschrieb. Zu den traditionellen Mittheilungen kam aufser der Autorität des Verfassers die göttliche Inspiration als neue und wesentliche Grundlage hinzu. Nicht Fremdes gab somit Moses, sondern er schrieb das Ueberlieferte auf, und hierbei genofs er des besonderen Beistandes Gottes. Wie Gott den Patriarchen sich offenbart hatte, wie er später sich den Propheten mittheilte, so stand er auch dem Moses, diesem mächtigen Werkzeuge seiner Vorsehung, zur Seite und leitete seine Hand, dafs sie die dem Menschengeschlechte und besonders dem auserwählten Volke anvertrauten Wahrheiten rein und unverfälscht niederschrieb und so der Nachwelt bewahrte. Der Schöpfungsbericht ist somit die geschichtliche zuverlässige Reproduktion des objektiven, wirklichen und durch Gott offenbarten Hergangs der Weltentstehung durch den unter der göttlichen Vorsehung und Leitung stehenden Moses.

Man hat freilich noch an verschiedene ganz andere Quellen gedacht, aus denen Moses seinen Bericht habe schöpfen können oder gar wirklich geschöpft haben soll; derartige Hypothesen wurden in den letztern Decennien, wo der Glaube an den A. B. als den Behälter göttlicher Wahrheiten zu wanken und zu erkalten begann, oft gehört, insgemein dazu erfunden, um den biblischen Bericht möglichst zu verdächtigen

---

ziemlich deutlich bestätigt. Vgl. 2. Mos. 13, 8. 5. 11, 19; 32, 7. u. Ps. 44, 2. u 77, 12. Daher ist es auch höchst wahrscheinlich, dafs bei Weitem nicht Alles aufgeschrieben worden, mithin die Ueberlieferung von viel reichhaltigerem Inhalt gewesen, als der uns eben vorliegende Bericht, so dafs wir die älteste Urkunde des Menschengeschlechts mit Herder nur als ein Blatt betrachten können, das von unzähligen, die untergegangen, uns zugeweht worden ist, als ein himmlischer Lichtstrahl, der in die menschliche Finsternifs geleuchtet. — Mehrere heidnische Schriftsteller erkennen derartigen Ueberlieferungen grofse Geltung zu. So beruft sich Aristoteles zum Beweise, dafs alle Dinge von Gott herkommen, auf eine alte, bei allen Menschen überlieferte Sage der Väter. De Mund. XII, 6. Vgl. Cicero, de nat. D. III, 2. 4.

resp. ihm einen rein menschlichen Ursprung beizulegen. Es verlangte nämlich der Ton des Zeitalters und gehörte unter die Paradoxien desselben, den Hebräern möglichst alle Originalität abzusprechen und dann frappante und allerlei unsinnige Conjecturen aus Phönizien, Aegypten oder gar aus Indien, weil, wie Johannsen zu argumentiren sich nicht scheut, die »Kosmogonie des Manu [1]) ausführlicher als die einfache hebräische sei,« dafür geltend zu machen, sodann über den Bericht selber und ihren Verfasser höchst menschlich-niedrig zu denken. [2]) Nach

1) Die kosmog. Ansichten S. XIII.

2) Uebrigens ist die Anschuldigung, dafs der Israelitische Geschichtsschreiber von der Entstehung der Welt keine gesundere Begriffe gehabt, als andere alte Weisen, und dafs er sein angebliches ewiges Chaos von den Aegyptern entlehnt, alt, wurde schon von dem berühmten Commentator des Aristoteles, Simplicius, angedeutet (*μυθική τίς ἐστιν παράδοσις καὶ ἀπὸ μύθων Αἰγυπτίων εἰλκυσμένη*) von den französischen Freigeistern des vorigen, von fast dem ganzen Trofs ungläubiger Bibelausleger unsers Jahrhunderts, wie ganz besonders von neuern Aegyptologen vielfach wiederholt worden. Dähnert gedenkt bereits einer in diesem Sinne französisch geschriebenen Abhandlung vom Ursprunge und Alter der Welt, die sich unter den Papieren des Grafen de Boulainvillier gefunden haben (soll. Krit. Nachricht. II, 239. Neuere brauchten daher mehr oder weniger nur Früheres zu wiederholen, sei's, dafs sie das nun in einer umfassenderen und anscheinend wissenschaftlicheren Weise thaten, sei's dafs sie, jene Anklage einfach wiederholend, sie als eine selbst verstandene Wahrheit mit gelehrter Miene wiederauftischten. Aus der jüngsten Zeit liefert in letzterer Beziehung unter Andern J. Grimm das eclatanteste Beispiel: „Die h Schrift," schreibt er, „die wir gottes wort nennen, ist uns ehrwürdig durch ihr hohes alterthum und die edele einfachheit ihrer darstellung. allein wer sie auch zuert abfafste stand von dem anfang der schöpfung bereits allzuweit ab, als dafs er anders als bild und sage davon mitzutheilen vormocht hätte. was von der heidnischen sage jeder allenthalben zugesteht, mufs er auch für die des a. t. einzuräumen wahrheitliebend und besonnen sein." Ueber den Ursprung der Sprache, S. 28. Wir haben hier nicht darüber zu rechten, welche düstere Blicke obige Worte in die religiöse Anschauungsweise des berühmten Sprachforschers überhaupt thun lassen; aber das steht fest, dafs sie, mit der Leuchte der Geschichte angesehen, durchaus nicht so stichhaltig sind, als sie im Mund ihres Autors es zu sein scheinen, aufserdem eine gänzliche Verkennung der ewigen, göttlichen, in der Genesis so augenfällig und bestimmt niedergelegten bewundernswürdigen Offenbarungs- und Heilsökonomie und der hohen Stellung jenes aufserordentlichen Mannes verrathen, der uns davon die ersten und wesentlichen Grundzüge schriftlich übermacht hat. Weil aber mit der Verkennung des göttlichen Berufes des Moses auch ein grofser Theil des heiligen Nimbus von seinem Berichte fällt, so erklärt sich daher auch grofsentheils die wegwerfende, verächtliche

Aegypten vor Allem, dem Wunderlande wandten im achtzehnten und auch in unserm Jahrhundert Viele ihre Blicke mit Vorliebe, sei's in der Meinung, dafs sie den Bericht nur

---

Sprache, in der die moderne Zeit sich vielfach eben über Moses ausläfst. Es hat zwar kein vernünftiger Mensch daran gezweifelt, dafs Moses einmal hienieden gelebt, die Israeliten aus Aegypten geführt, ihre politischen Verhältnisse geregelt und denselben Gesetze gegeben; aber das ist auch so ziemlich Alles, was mehre Neuere dem Moses nur zuerkennen wollen. Mag übrigens in Moses Leben wie in seinen Schriften Manches räthselhaft und unerklärlich erscheinen und bleiben: er ist und bleibt dennoch eine der interessantesten Erscheinungen, denen wir im ganzen Alterthum begegnen, einer der merkwürdigsten Männer, deren sich Gott behufs der Ausführung seiner Pläne bedient hat. Seine grofse Bedeutung fühlten schon die Profanschriftsteller und aus ihren Aeufserungen, können wir ihnen zum Theil auch nur einen relativen Werth beilegen, erhellt zur Genüge, in welch' einem hohen Ansehen er bei den meisten alten Völkern gestanden hat. Und mögen sie welche Bezeichnungen auch immer ihm beilegen, ihn durchweg nur für einen Zauberer halten: so räumen sie doch insgesammt ein, dafs er solche Dinge verrichtet, deren Ausführung dem gewöhnlichen Menschen auf natürlichem Wege unmöglich gewesen. Justin., Hist. XXXVI, 2. Tacit., Hist. V, 3. 4. Diod. Sic., Bibl. I, 2. vgl. Joseph. cont. Ap. II, 6. 10. Philo (Op. ed. Mang.) II, 146. Origen. cont. Cels. I, 25; IV, 51. Cyrill. Al. cont. Jul. I. Euseb. Praep. ev. I, 5; IX, 8. Abulf., Hist. dynast. p. 17 u. Chardin, Voyage de Perse III, 207. Die alte Welt legte nun freilich allen grofsen und ausgezeichneten Männern, die, gleichviel ob sie Religionsstifter, Gesetzgeber, Philosophen oder Dichter waren, in höherer Begeisterung etwas Grofses und Gutes wirkten, eine Art göttlicher Inspiration, einen gewissen göttlichen Anhauch (afflatum s. instinctum divinum) bei. „Nemo vir magnus sine aliquo afflatu dinino unquam fuit." Cic., de nat. D. II, 66. Dieser Begriff ist auch dem A. T. nicht fremd; doch ist er eben hier sehr charakteristisch und die oft wiederkehrende Formel: וְתָפַל עָלָי רוּחַ יְהוָה (Ezech. 11, 5. vgl. 2. Pet 1, 21.) ist jedenfalls viel bedeutungsvoller und enthält gewifs etwas mehr als eine blofse Ehrenbezeugung gegen hervorragende Männer überhaupt, die sonst auch im heidnischen Alterthum „θεοδίδακτοι, θεοφόροι, θεοφορούμενοι, θεομάντεις" (Plat., Phaed. X, 319 ed. Bip. u. Cic. de divinat. I, 37.) genannt wurden. Den Religionsstiftern schrieb man vor Allem gern göttliche Eingebung zu, wie diese denn auch selbst ihre Lehren gewöhnlich von einer höhern Mittheilung erhalten zu haben vorgaben. Es redete Zoroaster so, wie Ormuzd selbst es ihn gelehrt (Zend-Av I, 129; III, 1. nach Kleuker u. Rhode, die heil. Sage XIII, 413), Cong-fu-tse gab, über den Ursprung seiner Lehren befragt, die lakonische Antwort, dafs er sie alle von dem Rücken eines ihm von Gott zugesandten gelben Drachens abgeschrieben (de Guignes, le Chouking p. 7), Minos rühmte sich, seine Gesetze vom Jupiter (Diod., Sic, Bibl. I, 94 u. Strab., Geog. V, 3.) und Numa, sie von der Nymphe Egeria (Liv., Hist. I, 19 u. Cyrill. Al. cont. Jul. VI.) empfangen zu haben. Auch Muhammed rühmte sich bekanntlich eines unmittelbaren Umgangs mit dem höch-

für eine in »Worte übertragene Schöpfungs-Hieroglyphe« hielten oder für ein blofses »Dichtergemälde« ägyptischen Ursprunges, wobei nach Döderlein seinem Verfasser Beispiele

---

ten Wesen und gab seine Lehren zugleich als das „Wort Gottes (آيَة Zeichen, Wunder)“ aus, an das er als an ein von Allah heruntergelassenes oder offenbartes unbedingten Glauben verlangte. Sur. II. III. IV u. a., vergl. Gesenius über Göthe's westöstl. Diwan in d. „Jen. allg. Ltztg.“ 1819, N. 288. — Sollen wir nun mit Diodor den Moses in dieselbe Kategorie mit den genannten Weisen, ihn etwa mit Tacitus und Strabo für einen grofsen Staatsmann halten, oder ihn gar unter sie stellen? Wollte man Solches thun, das A wie N. T. würde, von den Zeugnissen heidnischer Schriftsteller hier ganz abgesehen, sich gegen uns erklären, als gläubiger Christ dürfte es nicht einmal Jemand thun. Die Würde, die die heil. Urkunden ihm beilegen, ist himmelweit verschieden von den Prärogativen, deren sich angeblich andere Religionsstifter erfreueten, die Aufgabe, die ihm gestellt, eine weit höhere, weit erhabenere. Gott selbst erklärt, dafs er Moses in allen Verhältnissen bewährt gefunden (4. Mos. 12, 7.), ja er tritt sogar in eine sehr innige Beziehung zu ihm (5. Mos. 34, 10.) und würdigt ihn wiederholter Unterredungen (4. Mos. 12, 8. Matth. 3, 2.). Moses erscheint sodann als der Diener Gottes (Jos. 8, 33. Neh. 1, 78. Chron. 24, 6. 9.), der Mann Gottes (Jos. 14, 6. 1. Chron. 33, 14. 2. Chron. 30, 16. Esr. 3, 2 u. 5, 49.), der Prophet (Hos. 12, 14. vgl. Weish. 11, 1 u. J. Sir. 45, 1.), als Fürsprecher bei Jehova (Jer. 15, 1.), Priester (Ps. 99, 6.), Gesandter Jehova's (Ps. 105, 26.), und Auserkorener (Ps. 106, 23.). So stand Moses bei allen heil. Schriftstellern in der gröfsten Achtung, und Baruch geht sogar so weit, ihn bis zu einem Sohne Jehova's zu erheben (1, 20. vgl. Pred. 45, 1—6.). Und berufen sich nicht Christus sammt den Aposteln wiederholt auf Moses als das Haupt aller Propheten (Matth. 22, 32. Luc. 16, 29. 24—28 u. 44—48. Apstg. 3, 21. 24; 26, 22ff.)? Wie Gott selber Moses den treuesten Diener in seinem Hause nennt (4. Mos. 12, 7.), also versichert der Apostel von ihm, dafs nicht aufgestanden ein Prophet wie Moses (Hebr. 3, 5.)! Wie bestimmt ist namentlich das mahnende Wort des Herrn: „Wenn ihr Moses glaubtet, so würdet ihr auch mir glauben! Wo ihr aber seinen Schriften nicht Glauben schenket: wie werdet ihr meinen Worten glauben!“ (Joh. 5, 46. 47.) Weisen sie nicht hin auf seine Schriften als solche die göttlichen Ursprungs sind, als heil. Urkunden der göttlichen Offenbarung (2, Tim. 3, 16. vgl. 2. Mos. 17. 14; 34, 27.)? Mit welch' sichtbarer Freude verweilt nicht der Protomartyrer Stephanus bei dem herrlichen Bilde des gotterleuchteten Moses, als eines von Gott zum Erlöser Israels erwählten Gesandten, der der Weisheit der alten Welt kundig und wie in Worten, so auch in Thaten mächtig war (Apstg. 7, 20—36.)! Ja im Hinblick auf das hohe Ansehen, welches das A. wie N. T. dem Moses beilegt (Luc. 16, 31. Apstg. 15, 21.), mufs man sich wundern, wie viele neuere Gelehrte sich so weit vergessen konnten, in Moses nur einen armseligen Compilator zu sehen und ihn in des gottlosen Voltaire's und des unsittlichen Boulanger's Weise mit den dummsten Spöttelein zu überhäufen! Wir verdenken zwar Niemanden darin, wenn er sich wegen Vieles in Moses Leben und Berichten mit J. v. Müller seine eigene

von solchen Ländern und Inseln vorgeschwebt, die von Zeit zu Zeit sich aus dem Ocean erhoben, vielleicht das Beispiel Nieder-Aegyptens selbst, welches Norden, Volney und Savary zu-

---

Gedanken macht (Werk. Bd. V, S. 78.): aber Unrecht wäre es, wollte man ohne Weiteres über ihn den Stab brechen, ihn zu einem gewöhnlichen Weisen, zu einem gewöhnlichen Menschen stempeln. Denn wenn sich in einem der geistig hochbegabten Männer, denen des Alterthums kindlicher Glaube wunderbare Reden und Thaten zuschreibt, die geistige Kraft, welche ihn innerlich erfüllt, auch äufserlich abprägt: so gilt es vorzugsweise und in gröfserm Maafse von dem Hirten von Jethro und dem Propheten von Sinai. Und wer in dem Leben dieses ausgezeichneten Mannes von Wunderbarem gar nichts wissen will: der bedenkt nicht, dafs die ganze Geschichte der auserwählten Nation Wunder ist. Mochten neben der königlichen Erziehung Schmerz, Einsamkeit, Nachdenken und Gebet, die von jeher die nothwendigsten Bedingungen, die wirksamsten Mittel zur Entwickelung eines wahrhaft grofsen Geistes waren, seine geistige Kraft mächtig heben und stählen: sollte alles, wenn er sich selbst überlassen, genügt haben, um, ich will nicht sagen, ein Mann von der gröfsten Universalität — Geschichtschreiber, Theolog, Philosoph, Prophet, Moralist, Feldherr, Gesetzgeber und Staatsmann, überhaupt ein grofser, für seine Zeit aufgeklärter, muthvoller, in fast Allem stets gleich bewunderungswürdiger Mann, so dafs Clemens von Alexandrien ihn mit Recht den „Allweisen (*πάνσοφον*)" nennt, — sondern, um in der Hand der Vorsehung ein unverkennbar so wichtiges Werkzeug zu werden, berufen, über jene entfernte, dunkele Zeit, die Varro „tempus *ἄδηλον* s. *μυθικὸν*" nennt, einen solchen göttlichen Codex von religiösen und politischen Vorschriften niederzuschreiben oder zu sammeln (*τὰ λόγια τοῦ θεοῦ* Röm. 3, 2.), dessen kein anderes Volk Asiens und Europas sich zu erfreuen hatte, und um den selbst Griechen und Römer, die sonst so niedrig und verächtlich von den Israeliten dachten, sie beneiden mufsten, der nicht allein das kanonische Elementarbuch seiner Nation (5. Mos. 31, 9.), sondern in gewissem Sinne das aller Zeiten und aller Völker geworden. Wer fühlt in der That nicht den so eigenthümlichen Nimbus, der den grofsen Israeliten umschwebt? Wer fühlt nicht, dafs er unter allen Personen, die in der antiken Welt als Organe der göttlichen Offenbarungen auftraten, ein von der göttlichen Vorsehung besonders bevorzugter Mann sei (*ἅγιος θεοῦ ἄνθρωπος ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενος* 2. Pet. 1, 20.)! Wer fühlt nicht, dafs ein ganz anderer Geist ihn und sein Werk beseelte, als alle *μάντεις* und divinatores der Alten! Ja den Pyramiden Aegyptens gleich, welche durch ihre aufgethürmten, riesigen Massen noch immer das Auge des Wanderers auf sich ziehen und denselben in Erstaunen setzen, ragt auch Moses als eine aufsergewöhnliche Erscheinung aus jener Ferne durch seine Gröfse hervor, verehrt von so vielen Individuen, gefeiert von den Sympathien so vieler Völker, jener Mann, der so voll Religion, voll Liebe zu Gott, voll Eifer für seine Lehre und das Heil seines Volkes war! Wie schön spricht sich nicht seine grofse und edele Seele in der herrlichen Dankeshymne nach dem Durchzuge durch's rothe Meer (1. Mos. 4, 23. 24.) und ganz besonders in seiner Abschiedsrede aus! Und je tiefer man überhaupt in seine

folge ehemals unter dem Meerwasser gelegen, sei's, dafs sie den Kern von da entlehnt, die hebräische Kosmogonie mittin für einen Abklatsch der ägyptischen hielten.

Wir sind weit entfernt, zu leugnen, dafs Moses Manches bei den Aegyptern gelernt hat (Apstg. 7, 22. Hebr. 11, 24.); aber gereicht es ihm zum Vorwurf oder zur Unehre und seinem Bericht zum Nachtheil, wenn Gott sein Leben so wunderbar leitete, dafs zuerst die Erziehung am Hofe der Pharaonen ihn in weltlichen, alsdann seine Einsamkeit in der Wüste in göttlichen Dingen zu seinem hohen Berufe vor-

---

Genesis eindringt, desto gröfser und verehrungswürdiger tritt uns ihr Verfasser entgegen, gleich wie diese selbst ein Abgrund wird, der um so fruchtbarer an Wahrheiten sich erweiset, je tiefer man, um etwaige philologische und philosophische Spitzfindigkeiten unbekümmert, in seine Tiefen hinabsteigt. Ist es ein Wunder, wenn so viele Völker ihn sammt seinen Urkunden, die unter den Trümmern des Alterthums als das älteste, ehrwürdigste, selbstständigste und glaubwürdigste Denkmal dastehen, dem Zahne der Zeit und der Bosheit der Menschen trotzend, heilig gehalten und die Wissenschaft beiden ihre Huldigung dargebracht? Wie früher seit viertausend Jahren, so wird auch bei kommenden Völkern und Geschlechtern die Gröfse Moses ihre steten Verehrer finden und selbst Zweiflern ihre Bewunderung entlocken, jenes Mannes, der auserkoren, uns die einfachste, glaubwürdigste und schönste Schilderung jenes grofsen Werkes zu übermachen, womit Gott der Herr die zahllosen Beweise seiner unermefslichen Menschenliebe eröffnet und in dem das Verhältnifs zwischen Gott dem Schöpfer und dem Geschöpflichen, der Welt und den Menschen allein, eine richtige, vernünftige Lösung findet. Ja auch in spätern Jahrhunderten werden sich — wir zweifeln nicht im Mindesten daran — Geister finden, welche dem schönen Geständnisse eines namhaften Zweiflers, Lord Byron's nämlich, laut beistimmen, das er dem französischen Gelehrten Polge zufolge eines Tages über Moses seinem edlen Freunde S. Pellico ablegte: „Le premier des grands hommes qui se présente à mon esprit est toujours Moïse. Moïse qui relève un peuple tombé dans le plus profond avilissement, qui le sauve de l'opprobre de l'idolâtrie et de l'esclavage, qui lui dicte une loi pleine de sagesse, lien admirable entre la religion des âges civilisés, l'Évangile. Les vertus et les institutions de Moïse sont le moyen dont s'est servi la Providence à produire dans ce peuple d'habiles hommes d'état, de vaillants guerriers, de grands citoyens, de saints zélateurs de l'équité, appelés à prophétiser la chûte des superbes et des hypocrites, et la future civilisation de tous les peuples. En songeant à quelques grands hommes et particulièrement à mon Moïse, je repète toujours avec enthousiasme ce vers sublime de Dante: „Leur esprit seul m'agrandit et m'élève" — et je reprends bonne opinion de cette chair d'Adam et de l'esprit qui l'anime. Les Destinées du Christianisme p. 280.

bereitete? Und mochte nun auch die königliche Erziehung ihn befähigen, die uns jezt vorliegende Kosmogonie abzufassen: ist es schon ein Beweis, dafs er sie wirklich von den Aegyptern genommen oder dafs sie nur eine Reproduktion ägyptischer Ideen, nur die Frucht ägyptischer Bildung sei? Wenn aber das: hatten denn die Aegypter ganz dieselbe? Gereicht es ihm nicht vielmehr zum gröfsten Lobe, dafs er das Auswüchsige von dem Gesunden, das Fehlerhafte von dem Guten, das er in Aegypten gelernt, ausschied? Mag er immerhin Mehres aus der ägyptischen Theologie aufgenommen: gewifs ist, dafs er noch weit Mehres verworfen, weshalb ihn auch nicht mit Unrecht, irren wir nicht sehr, schon Manetho und Strabo einen Zerstörer des ägyptischen Cultus nennen. Und wenn er alle sich ihm darbietenden Mittel sorgsam benutzte: wer könnte ihm das zum Uebeln deuten? Schöpfte ja auch Christus aus den Urkunden Moses und den Schriften der Propheten Weisheit und Belehrung! Und dann — ist es wol wahrscheinlich, dafs Moses, dieser Erzfeind des ägyptischen Götzendienstes und Zerstörer ihres Aberglaubens ein so vollständiges, durch das Alter geheiligtes, von der Bewunderung aller Jahrhunderte getragenes kosmogonisches System, ein so schönes Ganze, in dem Zeichnung und Kolorit sich gleich vortrefflich ausnehmen, wie sogar der Rationalist Gabler versichert, von dem Aegyptern geborgt, etwa aus ihren Archiven herausgewühlt oder aus den dem Taaut beigelegten heiligen Schriften entnommen, und das mit einer so grofsen Fülle tiefer, noch jetzt anerkannter Wahrheiten, Wahrheiten, welche diese selbst nicht kannten? (etwa weil sie ähnliche kosmogonische Vorstellungen hatten?) von den Aegyptern, deren eigene Kosmogonie nur aus wenigen dürftigen und unzusammenhängenden Bruchstücken bestand? von den Aegyptern, die, mochten sie wegen ihrer culturhistorischen Bildung im ganzen Alterthum auch noch so berühmt, der Zustand der Wissenschaften und Künste ein noch so blühender sein, so dafs die Weisen verschiedener Nationen dort Weisheit suchten, selbst nicht entfernt auf der Höhe

der Naturerkenntnifs standen, welche die von Moses berichteten kosmogonischen Erscheinungen voraussetzen oder durch die man zur Entdeckung jener hätte kommen können? Hätte Moses seinen Bericht aus Aegypten, wie wäre es möglich gewesen, ihm eine so allgemeine Geltung bei dem israelitischen Volke zu geben! Denn nicht so leicht nimmt das eine Volk von dem andern die religiöse Ueberzeugung auf. Hätte ihn Moses aus Aegypten, so war er doch gewifs alleiniges Eigenthum der Priesterkaste; sollte aber wol ein semitisches Volk das fremde Gemeingut angenommen haben, was der eigenen Nation noch unbekannt gewesen wäre? Endlich, woraus folgt es denn, dafs Moses von den Aegyptern gestohlen? Direkte Beweise sind nicht da. Giebt es sonst hinreichende Gründe? Man kennt doch die Theologie der Aegypter jetzt im Allgemeinen, wo stimmt sie mit der der Israeliten überein? Und wenn sie hier oder da übereinstimmten: wo ist in den abweichenden Theilen die einfachere, sicherere, ältere? Wenn sich die Urkunden bei Moses auf den ersten Blick als selbstständig, gewifs, Treue und Glauben verdienend darstellen, so mufs man auch ihnen höheres Alter, gröfsere Glaubwürdigkeit, Genuinität zuerkennen, und nicht Moses hat seinen kosmogonischen Bericht von den Aegyptern kopirt, sondern eher noch umgekehrt — diese von den Semiten. Stand ja doch aufserdem die Mosaische Kosmogonie eben der ägyptischen Abgötterei schnurstracks entgegen, indem sie die Welt als ein geschaffenes Werk des Einen Gottes ansah, ohne schon existirenden Urschlamm, ohne Mithülfe von mehren Untergöttern oder vermittelnden Mächten als Maschinen, und dieses Grunddogma obenan stellte, um es desto kräftiger in Erinnerung zu bringen! Oder ist nun etwa selbst in der ägyptischen Knechtschaft der eine, alte Gott von den Israeliten vergessen worden? Heifst er nicht auch jetzt noch immer und zwar bei wichtigen Ereignissen, der »Gott eurer Väter» יְהוָה אֱלֹהֵי אֲבֹתֵיכֶם (2. Mos. 3, 13. 15.)? Wird er nicht mit allem Nachdruck den Gottheiten Mizrajims entgegengestellt (3, 18)? Und ist die Verehrung eben dieses Gottes der

Patriarchen nicht eine von der ägyptischen durchaus verschiedene (8, 26.)?

Doch wozu noch Weiteres über diese und ähnliche Hypothesen, geschweige denn noch andere hinzuzufügen! Es sind ja eben nur Hypothesen, von einem ungläubigen Zeitgeiste aufgestellt und von ihren Adepten ausposaunt und weiter nichts; ihren Tod tragen sie bei ihrer Geburt schon in sich.

Ueberhaupt ist die Meinung eine durchaus einseitige und unbegründete, die meisten von Moses berichteten Thatsachen seien diesem vermittelst aufserisraelitischer, etwa ägyptischer oder indischer Kanäle zugekommen oder seien die Frucht des babylonischen Exils oder doch auf dem Wege menschlicher Wissenschaft zu Theil geworden, nicht aber ursprünglich von Oben übermacht, dem tiefen Urquell göttlicher Offenbarung entsprossen und im Schoofse heiliger Traditionen fortgepflanzt worden; es verräth wenig historischen Takt und gesundes Urtheil, wenn selbst sonst achtbare neuere Aegyptologen [1]), von falschen Voraussetzungen geleitet, Moses in so einseitiger und unnatürlicher Weise zum Diebe fremdländischer, besonders ägyptischer Theologie stempeln, und so reines Wasser aus trüben Quellen schöpfen wollen, da vielmehr kein Schatten von Grund vorhanden ist, wodurch die Meinung unterstützt werde, dafs Moses die ersten neun oder zehn Kapitel seiner Genesis überhaupt fremdem Boden entlehnt habe.

So tragen denn auch wir, sicher, dafs wir, wenn die Bibel Gotteswort, somit Wahrheit ist, keine Forschungen, aus Furcht, ihre Resultate könnten Zweifel an der Wahrhaftigkeit der Schrift in uns hervorrufen, zu scheuen haben, schliefslich kein Bedenken, jenen entschiedenen Ausspruch selbst auf die Gefahr hin, von gewisser Seite her grober und hartnäckiger Unwissenschaftlichkeit bezüchtigt zu werden, zu unterschreiben, den ein besonnener und gelehrter Forscher am Schlusse des vorigen Jahrhunderts that und der also lautet: »Wird mich daher ein kalter, unbefangener Wahrheitsforscher

1) M. Uhlemann, die Wissenschaften der alten Aegypter S. 27.

ganz überzeugen, dafs Moses seine Erzählung durch ägyptische Kanäle aus der ersten Quelle der indischen Literatur hernahm; so will ich ihn als Freund schätzen, der meine Seele von einem Hauptirrthum befreiete, und ich verspreche ihm, dafs ich immer der erste sein will, der ihm zur Verbreitung einer offenbar erwiesenen Wahrheit allen Beistand leistet.« [1])

1) Jones, Abhandl. über die Geschichte u. Alterthümer, die Künste, Wissenschaften u. Literatur Asiens (deutsch von Kleuker) I, 169 vgl. 244.

IV.

Das alte Testament.

(1. Mos. 1, 1)

„Denn eine erhabenere Stelle, vom ersten bis zum letzten Wort, kann und wird nie aus einer menschlichen Feder kommen, als die ist:
„„Am Anfange schuf Gott Himmel und Erde —““
Cuvier.

Nachdem wir in den bisherigen, einleitenden Bemerkungen auf die hohe Bedeutung der Lehre von der Schöpfung hingewiesen, und, indem wir über die Mosaische Kosmogonie, über ihren Gehalt und ihre Entstehung näher uns ausgesprochen, auf mehre der leitenden Momente, welche bei Beurtheilung derselben vor Allem zu beachten sind, aufmerksam gemacht haben, betrachten wir jetzt den Anfang der Kosmogonie selber im Speciellen. Der in neuerer Zeit so verschieden gedeutete erste Vers reicht für unsern Zweck aus; derselbe lautet im hebräischen Texte (1. Mos. 1, 1.) also:

בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֵת הַשָּׁמַיִם וְאֵת הָאָרֶץ׃

d. i.: In (zu) Anfang schuf Gott den Himmel (eigtl.: das Obere) und die Erde (eigtl.: das Untere).

Die ältern Uebersetzer geben diesen Vers alle fast wörtlich wieder und über die Art, wie sie ihn verstanden, kann man mit Grund nicht im Zweifel sein;[1]) nicht aber so die neuern,

---

1) Die Septuag.:
Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν.
Die LXX gebrauchen sonst für das בָּרָא abwechselnd bald ποιεῖν bald

die in der Wiedergabe und Fassung des Verses sehr auseinander gehen. Während die gläubigen Ausleger aller Jahrhunderte in dem ersten Verse die einmalige Schaffung des

---

κτίζειν, woraus man schliefsen kann, dafs sie keinen stricten Unterschied zwischen beiden Wörtern haben statuiren wollen. Wie hier, so haben sie für בָּרָא 1. Mos 1, 27 das erstere, welches am öftersten für בָּרָא vorkömmt, (ἐποίησεν ἄνθρωπον) und 5. Mos. 9, 32 das letztere (ἔκτισεν ἄνθρωπον). Durch κτίζειν geben sie Js. 44, 2 auch das עָשָׂה wieder (ὁ θεὸς ὁ κτίσας σε). Welcher Unterschied hier indefs auch Statt haben, was namentlich auch die Urbedeutung des ποιεῖν (Skt. ✓कृ) sein möge (vgl. Benfey, Wurzel II., 75 185. 348): über die Bedeutung, in der es die LXX nahmen, kann kein Zweifel obwalten. Der Grund, warum die LXX es mit ποιεῖν wiedergaben, lag im Geiste der griechischen Sprache selbst. Dafs hier ποιεῖν im Sinne von „schaffen" gebraucht, beweist deutlich das Nic.-Const. Symbolum, wo ποιητής (Factor) den „Schöpfer" (Creator) bezeichnet. Dieser Gebrauch im christlichen Zeitalter wird durch das N. T. bestätigt. So steht Hebr. 1, 2 das ἐποίησε für „er schuf" (aus Nichts), creavit, was offenbar auf 1. Mos. 1, 1 zurückgeht; ebenso Apstg. 4, 24, wo es nämlich heifst: . . . ὁ ποιήσας (ὁ θεὸς) τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν (qui creavit . . .). Vgl Apstg. 7, 50. 14, 15. 15, 17. 17, 24. 26. Hebr. 1, 7. Offenb 14, 7. 21, 5.

Daher erklärt sich auch schon der dem sechsten Jahrhunderte angehörige Procop v. Gaza dahin, es sei absurd, den LXX wegen der Wiedergabe des בָּרָא durch ποιεῖν, „quae translatio magni erroris occasionem quibusdam (z. B. den Socinianern) obtulit," wie er sagt, die Annahme einer schon bei der Schöpfung (1. Mos. 1, 1.) vorhandenen Urmaterie unterzuschieben, indem so etwas ihnen nicht einmal in den Sinn gekommen.

Aquil.:

Ἐν κεφαλαίῳ ἔκτισεν ὁ θεὸς σὺν τὸν οὐρανὸν καὶ σὺν τὴν γῆν.

Sym:

Ἐν ἀρχῇ ἔκτισεν (Theod.: ἐποίησεν) ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν

Onkel.:

בְּקַדְמִין בְּרָא יְיָ יָת שְׁמַיָּא וְיָת אַרְעָא׃

Das Jerusalemische Targum giebt בְּרֵאשִׁית durch בְּחוּכְמָא und das Targum des Jonathan durch מִן אוּלְפָּא (אוּלְפָּא) wieder; die Meinung Buxtorf's, dafs beide Targumim das Anfangswort der Genesis durch באולפא übersetzt hätten, ist daher falsch. Ob der Paraphrast hier unter חוכמא genau an die „Sapientia hypostatica", den λόγος gedacht, ist durchaus unwahrscheinlich.

Die Peschito:

ܒܫܘܬܐ ܒܪܐ ܐܠܗܐ ܠܫܡܝܐ ܘܠܐܪܥܐ׃

Der lateinische Uebersetzer der Peschito in der Londoner Polyglotte hat das syrische ܐܝܬ unrichtig durch esse (d. i. essentia, natura) gegeben und es gleichbedeutend mit יֵשׁ est genommen; ebenso Salomon Ben Melech und andere Rabbinen. Das syrische ܐܝܬ, womit der Syrer das hebräische אֵת übersetzt, entspricht nämlich dem chaldäischen יָת (אֵת), und ist Accusativ-Partikel,

Weltalls durch den absoluten Gott ohne irgend welche existirende und Gott beschränkende Materie anerkennen, legen andere dem Urtext, wenn sie auch nicht immer ihn anders übersetzen, so doch einen von dem von Alters her ganz verschiedenen Sinn unter. Weil, wie allgemein anerkannt, das Heidenthum die Schöpfung als einen freien göttlichen Willensakt nicht kennt, so konnte allerdings die Vermuthung entstehen, dafs auch in der Bibel resp. an unserer Stelle, die man als eine Hauptbeweisstelle für das fragliche Dogma ansah, von einer blofsen Ausbildung oder neuen Gestaltung schon existirender Dinge, nicht aber von dem allerersten Moment der Entstehung bisher noch nicht vorhandener Dinge die Rede sei. In der That war das seit der Zeit der Fall, wo man die Mosaische Schöpfungsurkunde nicht allein mit den Mythologien in Parallele setzte, sondern sie auch nach den mythologischen Ansichten der heidnischen Völker zu

---

die nicht im Sinne von esse genommen werden kann. Die Wiedergabe des ܕ durch esse wird auch durch die Bemerkung zurückgewiesen, dafs der Syrer den hebräischen Text nicht erklärend, sondern möglichst wörtlich übersetzt und dafs bei Zulassung jener Bedeutung ; vor ܫܡܝܐ stehen müfste. Wenn indessen der h. Ephrem dem ersten Verse (Explanat. in Gen. 1, 1. p. 6.) erklärend hinzufügt:

ܗܘ ܒܝ ܫܘܬܦܐ ܕܫܡܝܐ ܘܫܘܬܦܐ ܕܐܪܥܐ

das ist das Wesen (Substanz) des Himmels und das Wesen der Erde — eine Erklärung, auf die er oft zurückkommt — so hat er ohne Zweifel ܕ unrichtig verstanden. Wird nun an einer andern Stelle gesagt (Ephr. Opp. I, 116. interpret. in Genes. collectananea excerpta ex Cat. Sy. Severi monachi Edesse), es sei die Partikel ܕ für את gesetzt, mit dem syrischen ܠ gleich bedeutend: so ist das jedenfalls ein Zusatz von dem Bischof Jakob von Edesse. Vgl. Hoffmann, Grammat. syriac. §. 114 u. Credner, Diss. phil. criticae. I, 17 u. 30.

Die Vulg.:

In principio creavit Deus coelum et terram.

Saadias Haggaon:

أَوَّلُ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَآءَ وَٱلأَرْضَ

Der Samarit.:

בקמאותה (בקדמאותה) טלמס אלהה ית שומיה ויתי ארעה.

Der Pers.:

در اوّل آفريد خدا مر آن آسمان ومر آن زمين

deuten, oder, richtiger gesagt, zu mifsdeuten sich gewöhnte. Nach gelegentlicher Berücksichtigung der wesentlichsten Erklärungsversuche unseres Verses, viele von der Willkür geborene, unbegründete Hypothesen, welche die letzten Decennien hervorgebracht, mit verdientem Stillschweigen übergehend, ist es unsere Aufgabe, zu untersuchen, ob er eine ursprüngliche That Gottes, einen Akt seines Willens ausdrückt, durch den Alles, was aufser Gott ist, aus seinem potenziellen Sein in das reale Sein übergegangen, oder nicht. Und um inmitten der sich hier so sehr durchkreuzenden Meinungen einen festen Stand und einen möglichst klaren Ueberblick zu gewinnen, werden wir zunächst folgende Fragen zu beantworten suchen:

1. Bezeichnet רֵאשִׁית einen absoluten Anfang, vor dem einzig und allein Gott als das ewige und alleinige Urprincip existirte?

2. Liegt dem Zeitworte בָּרָא der Begriff von »schaffen (aus Nichts)« zu Grunde?

3. Was bedeutet אֱלֹהִים? Ist er der ewige, eine und absolute Schöpfer der Welt?

4. Ist unter אֵת הַשָּׁמַיִם וְאֵת הָאָרֶץ das Weltall oder Universum d. i. Alles was aufser Gott existirt, zu verstehen und wie ist es zuverstehen?

5. Was ist nach dieser mit Rücksichtnahme auf das A. T. geführten kritisch-historischen Erörterung das schliefsliche Resultat? — Erst nach der Beantwortung dieser fünf Fragen werden wir die bezügliche Lehre des N. T.'s in Betracht ziehen, die Tradition, insbesondere die Rabbinen und die Kirchenväter, dann die Kirche und die Vernunft selber befragen, und zum Schlusse sehen, ob die übrigen Schöpfungstheorieen, besonders die der Alten uns eine erhabenere und annehmbarere Vorstellung von dem Anfang der Welt geben oder nicht und ob der Glaube an die Schöpfung im biblischen Sinne ein allseitig begründeter ist.

1. רֵאשִׁית ist ein abstraktes Denominativum vom primitiven רֹאשׁ (arab. رَأْسٌ und chald. רֵישׁ) welches Wort »Kopf,« »Haupt« bedeutet und übertragen das »Oberste, Höchste,

Aeufserste, die Spitze« z. B. des Scepters (Est. 5, 2.), des Thurmes (1. Mos. 11, 4 vgl. 1. Mos. 8, 5. 2. Mos. 24, 27. 1. Kön. 7, 19. Hiob 24, 24.) ausdrückt. Sodann steht es von der Reihe, dem Werthe oder der Würde (4. Mos. 24, 20. 1. Sam. 15, 21. Hiob 40, 19. Dan. 11, 41, Jer. 49, 35 vgl. 2, 3. Am. 6, 1. 6.) und kommt auch von der Zeit vor (2. Mos. 12, 2. Js. 40, 21. 41, 26. 48, 16.). רֵאשִׁית, mit der Bildungssilbe (ית) bezeichnet, so im Allgemeinen das Höchste, Vorzüglichste, Vorderste, Erste in seiner Art, und zwar dem Range, dem Werthe und der Zeit nach. Im Speciellen bezeichnet dasselbe endlich das, was rücksichtlich der Zeit vorgeht, das Erste ist, und steht sodann vom Anfange des Jahres (5. Mos. 11, 12.), der Herrschaft und des Reiches (1. Mos. 10, 10. Jer. 26, 1. 27, 1.), des Streites (Sprüchw. 17, 14.) und der Sünde (Mich. 1, 13.) Vgl. Hiob 42, 12. Js. 46, 10. 1. Mos. 49, 3. 2. Mos. 23, 19. 3. Mos. 2, 12. 4. Mos. 15, 20. 21. 18, 12. 5. Mos. 18, 4. 21, 17. 26, 10. Neh. 12, 44. Ezech. 44, 30. Hos. 9, 10. Ps. 78, 51. 105, 36 u. Sprüchw. 3, 9.

Da an unserer Stelle offenbar von dem Werthe die Rede nicht sein kann, so bleibt uns nur übrig, es vom Anfang, der Zeit nach, zu verstehen; da aber des Anfangenden keine ausdrückliche Erwähnung geschieht, so ist hier »Anfang« allgemein auf die Zeit zu beziehen, auf die im eigentlichen Sinne auch nur der Begriff »Anfang« pafst, also an den ersten Zeitanfang zu denken, wo das bei Gott potenziell Mögliche oder, wie Neuere das zu nennen pflegen, die ewige Weltidee, der *κόσμος νοητός*, als welcher die reale Welt vor ihrer Erschaffung im göttlichen Denken bereits vorhanden war, in die Erscheinung, in das Sein trat, wo alle Dinge zu sein anfingen, zunächst soweit solche im Gesichtskreise des Menschen liegen. In dem רֵאשִׁית (in principio) ist mithin der Anfang wie der Zeit, so auch des endlichen Seins ausgedrückt; vor diesem Anfang in der Ewigkeit war nur Gott, alles Uebrige aber nicht oder doch nur in der Idee des einen und ewigen Gottes vorhanden. Natürlicherweise gab es in der Ewigkeit auch keine Zeit noch Raum, denn beide sind Etwas, falls wir beides nicht mit Kant gar für eine

blofse subjektive Anschauungsform halten wollen.[1]) Mit dem Schaffen Gottes, mit der Erschaffung nicht göttlicher, materieller Dinge oder mit dem ersten Anfang fing zuerst die Zeit an, erst von nun an wurde sie ein besonderes bewegliches Moment in der unbewegbaren Ewigkeit. Als der erste Zeit- und Creatur-Anfang, für dessen Bezeichnung späterhin andere, aber gleichbedeutende Formeln wiederkehren (Ps. 90, 2. 102, 25. vgl. Sprüchw. 8, 22.), scheidet רֵאשִׁית sehr scharf die Begriffe von Zeit und Ewigkeit[2]) und bezeichnet sehr passend die Coincidenz der Zeitlichkeit mit der Schöpfung, nicht aber etwas, was in der Zeit das Erste ist (primum s. prima tempore res a Deo creata fuere etc.), wogegen schon die Präposition בְּ sprechen würde.

Diese Bedeutung liegt hier nicht allein am nächsten, sondern ist auch sprachlich allein zulässig, dazu auch bei Weitem deutlicher und bestimmter, als das bisweilen verglichene, aber nicht einmal ähnelnde Ciceronische »a principio« [3]) oder das Hesiodische »ἐξ ἀρχῆς.« [4]) Das Unbestimmte, was einige Erklärer in unserm Worte haben finden wollen, ist nur ein scheinbares.

Dafs Moses selber aber im eigentlichen Sinne geredet, das läfst sich, wofern man auf den Zweck sieht, der ihm vorschwebte, wie aus der Sprache selbst, nicht bezweifeln. So verstehen es daher auch, wenn man das בְּחוֹכְמָה des Jerusalemischen Targums aushebt, auch fast alle älteren Uebersetzer, namentlich die Septuaginta, Symmachus und Theodotion,[5])

---

1) Vgl. Baader, über Divinations- u. Glaubenskraft. IV, 71 ff. u. a. u. Ebel, die Philosophie der heil. Urkunde des Christenthums S. 123 u. a.

2) Vgl. Hävernick, Vorlesungen S. 65.

3) De nat. D. I, 1 u. de off. I, 4.

4) Theog. V, 45.

5) Aquila, der möglichst treu zu übersetzen und dem Eusebius und Hieronymus zufolge nicht allein die Worte, sondern auch die Etymologie derselben mit ängstlicher Gewissenhaftigkeit wiederzugeben sucht, hat בְּרֵאשִׁית zwar durch „ἐν κεφαλαίῳ“ etymologisch nachgebildet; doch scheint auch ihm obige Bedeutung vorgeschwebt zu haben. Man kann nämlich den ebenfalls in den verwandten Dialekten vorkommenden Grundbegriff von ראשׁ (κεφαλή), als das Aeufserste und somit auch als Anfang deuten, und diesen in dem

viele Väter und Kirchenschriftsteller, wenn sie den Literalsinn angeben, wie überhaupt die meisten älteren und neueren Ausleger richtig von dem Zeitanfang, dem ersten Zeitmoment, oder dem »principio mathematico,« wie es C. à Lapide erklärt.[1]) Von einigen, oft sonderbaren Erklärungsversuchen nun abgesehen, zu denen sich etliche ältere Ausleger sehr oft im Drange der Umstände nebenbei verleiten liefsen, so dafs wir Bukentop zufolge bei Augustin drei oder gar fünf, dazu vom h. Geiste intendirte, bei Basilius sieben und Ambrosius zehn verschiedene Erklärungen unsers Wortes antreffen, abgesehen hiervon, sagen wir, ist die traditionelle, wenn auch bei der Auslegung nicht immer als die erste, so doch immerhin mit angeführte Auffassung unsers Wortes eine ziemlich einstimmige und deshalb nicht ohne Gewicht.[2])

Weil man aber die grofse Tragweite des רֵאשִׁית im angegebenen Sinne eben an unserer Stelle fühlte, versuchte man es schon frühzeitig, an seinem sonst klaren Wortsinne zu rütteln. So soll nach Raschi (Jarchi), dessen Meinung auch einige Neuere vertreten, hier nicht ausgesprochen werden, dafs Himmel und Erde zuerst (primum) erschaffen worden, somit nicht die Reihenfolge der Schöpfung angegeben werden; es müsse, wenn dem so wäre, בָּרִאשׁוֹנָה בָּרָא heifsen. Das ist aber nicht der Fall; denn berechtigt ihn etwa der Umstand, dafs, weil רֵאשִׁית nach ihm nie absolut stehe und

---

„ἐν κεφαλαίῳ (in capite)" wiederfinden; nothwendig verschieden ist daher dieser Ausdruck von dem „in principio" nicht.

1) Vgl. Philoponus, de mund. creat. I, 3 Tertullian, der zwar unser Wort nicht ganz richtig mit „a principio" wiedergiebt, macht aber doch die richtige Bemerkung, dafs der Anfang ein Beginn sei und dafs die Anwendung dieses Ausdruckes für die Dinge, die zu sein beginnen, ganz passend gewesen; so sei auch das Wort „Anfang oder Beginn" ein Ausdruck der anhebenden Thätigkeit, nicht aber die Bezeichnung einer Substanz. Cont. Marc. I, 10.

2) „In principio i. e. I. in filio, sapientia sua aeterna. II. initio temporis. III. ante quam aliquid fieret h. e. initio operis divini" S. August. Confess. XII, 20. Vgl. Gretscher, in defens. Bellarm. de V. D. III, 3. — „I. in principio temporis, ut excludatur opinio aeternitatis. II, in filio, ut excludatur error ponentium duo creationis principia. III. ante omnia, ut excludatur error ponentium corporalia a Deo creata mediantibus creaturis spiritualibus sive angelis." Thom. Aq. P. III, q. 46, art. 3.

nicht anders als in Verbindung mit dem folgenden Worte, im Regimen vorkomme, also beständig das Objekt als Nom. rec. bei sich habe, hier בְּרֵאשִׁית בָּרָא im Sinne von בְּרֵאשִׁית בְּרֹא d. i. »im Anfange des Erschaffens (in principio creandi),« also בָּרָא des V. fin. mit dem vorhergehenden Subst. durch dasselbe Genetivverhältnifs verbunden, wie sonst der Infinitif, zu nehmen? Zwar ist auch Aben-Ezra, durch Hos. 1, 2. (תְּחִלַּת) und Js. 29, 1. bestimmt, der Meinung, רֵאשִׁית stehe im Regimen; doch bemerkt er zugleich, dafs diejenigen, nach denen dieses Wort »immer« im Regimen vorkomme, übersehen hätten, was 5. Mos. 33, 21. (וַיַּרְא רֵאשִׁית לוֹ) gelesen werde. Vgl. 3. Mos. 2, 12. Mag selbst die regimenlose Construktion selten oder auch gar nicht Statt haben, mag רֵאשִׁית sonst auch beständig das Objekt als N. rec. bei sich haben und v. Bohlen namentlich dafür 1. Mos. 10, 10. 49, 3. (5. Mos. 11, 12.) Jer. 26, 1. 28, 1. Sprüchw. 8, 22. (3, 9.) citiren: ist es deshalb nothwendig, das Wort auch hier im Regimen zu denken? Darf man aufserdem hier vergessen, dafs רֵאשִׁית im und aufserm Regimen eine und dieselbe Form hat? Was kann uns daher denn abhalten, das Wort hier mit den meisten Interpreten absolut zu nehmen? Einen Grund dafs רֵאשִׁית das, von dessen Anfang die Rede ist, nach sich haben mufs, giebt es nicht, weshalb auch nicht nur die von Raschi in Vorschlag gebrachte Construction, sondern auch die von v. Bohlen befürwortete Ergänzung von הַכֹּל oder הַדְּבָרִים zu בְּרֵאשִׁית d. i. »am Anfange des Alls, der Dinge (in principio rerum)« unnöthig ist. Wenn und wo es absolut steht, so ist das Allgemeinste, das man sich nur denken kann, zu ergänzen, hier also die — Zeit. Ohne hier noch darauf hinweisen zu wollen, wie grundlos es sei, die Masoretische Lesart, da sie einen allseitig guten, ja den allein zulässigen Sinn giebt, gewissen Lieblingsideen zu Gefallen überhaupt zu verlassen, ist es somit ein überaus eiteles Beginnen, an dem so bestimmten Textesworte irgendwie zu modeln, dann in's Luftige hinein und in oft ganz anomaler Weise zu conjekturiren und auf die leisen Winke Aelterer hin entweder: »Als Gott begonnen, den Himmel und die Erde zu bilden, da war die Erde

eine Wüste und Einöde (Ilgen),« oder: »Im Anfang, da Gott schuf (V. 2 als Zwischensatz) — die Erde war aber damals ein Chaos — da sprach Gott: (Ewald),« oder: »Als Gott im Anbeginn (d. i. in der Vor- oder Urzeit) den Himmel und die Erde bildete (v. Bohlen)« oder wie sonst auch immer zu übersetzen. Und mögen nun selbst namhafte Gelehrte diesen und andern von der alten, durch die Tradition gebilligten abweichenden Uebersetzungen zugethan sein, so sind und bleiben sie durchweg harte willkürliche und tendenziöse Versuche, die schon der Namen ihrer Vertreter wegen von vornherein mit Recht verdächtig erscheinen. Um den unlieben, bis dahin geglaubten Gottschöpfer mit einigem Anstande beseitigen zu können, suchte man auf jede mögliche Weise an unserer Stelle eine ewige Materie zu habilitiren, weshalb auch die Uebersetzungs- oder Erklärungsversuche, welche irgendwie zu ihrer Habilitation dienstbar schienen, eine so überaus willige Aufnahme fanden. Die von Grotius und Vatablé[1]) gegebenen Andeutungen wurden von neuern rationalistischen Auslegern begierig aufgegriffen und in einer solchen Weise ausgebeutet, an die die Urheber, noch immer einen besondern Schöpfungsakt im ersten Verse anerkennend, freilich noch nicht oder doch nicht in der Weise gedacht hatten; was aber etwa noch fehlte, das schraubte man sich für seinen Zweck bald zurecht oder dachte es sich hinzu, ohne eine vorurtheilsfreie Rücksicht auf den Text zu nehmen und ohne zu erwägen, dafs, falls man auch in obiger Weise oder wie sonst auch immer den Text drehen könnte, das eben nicht der erste Anfang im Sinne der Schrift ist, die lehrt, dafs Gott allein ἄναρχος sei. Daher kann es uns auch nicht befremden, wenn sogar sonst sehr zweideutige Bibelerklärer das Willkürliche und Gezwungene aller dieser die Leugnung der Schöpfung bezweckenden Auslegungen jedenfalls fühlend,

1) „Dilucide sic vertas: Initio quum creavit coelum et terram, tum terra etc.: Per coelum intelligit corpora coelestia, per terram autem terrestria. Proponit initio rem totam ut auctor ejus cognoscatur et quod mundus non fuit ab aeterno, — deinde ex nihilo Deum aliquid creasse.“

in dem בְּרֵאשִׁית geradezu die Schöpfung, die creatio ex nihilo, anerkennen. So unter Andern Gabler, wenn er unsern Vers also erklärt: »Den Anfang der Schöpfung machte Gott mit der Hervorbringung der rohen, noch unausgebildeten Masse des Weltalls.« [1])

Es giebt noch eine andere, von den frühern ganz verschiedene Erklärung unsers Wortes, die sowohl an und für sich, als auch der vielen Vertreter wegen, welche sie in älterer wie neuer Zeit gefunden, bemerkenswerth ist und unsere besondere Beachtung verdient. Weil nämlich im N. T. zum Oeftern die Rede davon ist, dafs der Vater durch seinen Sohn, den λόγος, alle aufser ihm existirenden Dinge erschaffen (1. Joh. 1, 1. 2. 3. 10. Hebr. 1, 12. vgl. 11, 3. u. Ps. 33, 6. 1. Kor. 8, 6. Kol. 1, 15. 16.),[2]) so glaubten deshalb schon viele Väter, oft im Widerspruch mit sich selbst, dafs בְּרֵאשִׁית hier durch in seinem oder durch seinen Sohn zu übersetzen, oder doch von ihm, dem Wort κατ' ἐξοχήν, dem λόγος zu verstehen sei,[3])

---

1) Zu Eichhorn's Urgeschichte I, 183.

2) Vgl. Griesbach, Dissert. de mundo a Deo patre condito per Filium. Jena, 1781 (auch abged. in dessen Opusc. acad. Vol. II.) u. die Abhdlg. „Schöpfung der Welt durch den Logos (personificirte Weisheit)" in Hezels Schriftforscher 2. Bd. 3. St. S. 549—75.

3) Irenaeus, adv. Haer. I, 32 vgl. III, 21 u. a. Theophilus Ant. ad Antol. I, 3. II, 10. 13. Athanasius cont. Arian., Or. II, 31. Gregor Nyss, ad. Jud. testim. I. Basilius, Hom. I. Augustinus, de Gen. ad lit. I, 13. 8. u de Civit. D. II, 1. 33. Ambrosius, Hexaem. I, 4. woselbst er schreibt: „In hoc ergo principio i. e. in Christo fecit Deus coelum et terram; quia per ipsum omnia facta sunt et sine ipso factum est nihil." Vgl. I, 9. Hilarius, mit den Worten: „Bereschit verbum hebr. tres significationes in se habet i. e: In principio et in capite et in filio; sed translatores LXX in principio ediderunt; caeteris diverse transferentibus." Tract. in Psalm. II, n. 2. Am sonderbarsten äussert sich über den fraglichen Gegenstand der Bischof von Hippo: „Cum alius dixerit: hoc sensit Moses, quod ego; et alius: imo illud, quod ego; religiosius me arbitror dicere, cur non utrumque potius, si utrumque verum est? Et si quid tertium, et si quid quartum et si quid omnino aliud verum quisquam in his verbis videt, cur non illa omnia vidisse credatur is, per quem unus Deus vera et diversa visuris, sacras literas multorum sensibus temperavit." Confess. XII, 31. Sodann Origenes, Hom. in Gen. I, 1. Justin, Apol. I, 59. Clemens Alex., Strom. VI, 7. Evagrius, Consult. Zachaei Christ. et Appollonii philos. II, 3. Methodius, de creatis ap. Phot. cod. CCXXXV, 8. Philastrius, Haeres. XIV, Marius Victor.

eine Meinung, die bei den ältesten Christen sehr verbreitet war;[1]) doch schliefst der dem sechsten Jahrhundert angehörige Alexandriner Joh. Philoponus sie schon aus.[2]) Hieronymus zufolge hat man in frühester Zeit Solches sogar in mehren vorfinden wollen.[3])

Ueber die Beantwortung der Frage, wie so viele Väter, deren bezügliche Meinung, weil sie eben die so vieler Väter war, spätere Theologen auch zu der ihrigen machten, zu dieser Auffassung von רֵאשִׁית gekommen sind, kann man nicht im Zweifel sein. Nicht war es so sehr die geringe

---

(Afrus). Beda ven, Eucherius u. A. Einige nennen das „Wort" (verbum) auch ausdrücklich „principium" wie Justin, Dial. c. Tryph. §. 62, Tatian, Orat. cont. Graec. §. 5, Victorinus Petabion., in Apocal, XI, 1, und die Scriptiones Recognitionum (VI, §. 7.) u. Clementinorum (XI, 22.). Vgl. Patrizi, de interp. Script. S. II, 27, auch schreibt Philo an etlichen Stellen die Entstehung der Welt dem λόγος zu. Allegor. III, 121. vgl. Kuinöl. Und mehre Juden seiner Zeit glaubten, dafs die Welt durch Hülfe und Vermittlung des Messianischen Geistes entstanden sei. Vgl. Kuinöl, comment. in Joh. prolog. §. 7, D. C. Luther nennt das „Verbum s. Filium" das „medium et instrumentum," dessen Gott-Vater sich bei der Erschaffung der Welt bedient habe. In der jüngsten Zeit nehmen Rheinhard, Hahn, Döderlein u. A. nur eine Schöpfung durch den Sohn an. — Uebrigens halten spätere Kirchenväter die Schöpfung schon für ein Werk des Vaters, des Sohnes und des h. Geistes. So nennt Basilius den Vater ἀιτίαν προκαταρακτικὴν, den Sohn ἀιτίαν δημιουργικὴν und den h. Geist ἀιτίαν τελεωτικὴν der Schöpfung. Aeltere katholische und protestantische Theologen sehen ebenfalls die Schöpfung als eine Handlung des dreieinigen Gottes, una cum filio et spiritu sto., wie Mosheim und Chemnitz sich ausdrücken. Buddeus erinnert zugleich, dafs der Sohn und h. Geist dabei nicht „instrumenta patris" gewesen, sondern „propria virtute cum patre" als causae creationis sociae geschaffen hätten. Andere (Callov, Hollaz) gebrauchen (aus Ps. 33, 6.) „per filium in spiritu sto. Schott erklärt λόγος und πνεῦμα von der schaffenden Weisheit und Kraft Gottes. — Die Meinungen der Theologen hierüber sind somit sehr divergirender Natur. Im Uebrigen bleibt es ein für den endlichen Menschen undurchdringliches Geheimnifs, in wiefern nebst Gott der Sohn oder auch, wenn man will, der h. Geist bei der Weltschöpfung betheiligt gewesen sind.

1) Fuit haec apud antiquos pervulgata multumque communis opinio, principii nomine Verbum significare sive filium." Petavius, de opif. ex dier. I, 1.

2) De mund. opific, I, 1.

3) Quaest. hebr. in Gen. I, 1.

Kenntnifs, welche sie von der hebräischen Sprache hatten, also nicht das רֵאשִׁית selber an und für sich, sondern die theilweise unrichtige Deutung mehrer Bibelstellen (Ps. 33, 6. Joh. 8, 26 vgl. 1, 3. Offb. 1, 8. 3, 14. Coloss. 1, 16. Weish. 8, 22.),[1]) weshalb man hier, wenn auch sonst eine wirkliche Erschaffung der Welt im eigentlichen Sinne zulassend, an den λόγος dachte. Schon Julian äussert sich dahin, dafs im Glauben der Christen Jesus Himmel und Erde geschaffen habe, dafs dies aber nur von Johannes und auch von diesem nicht einmal deutlich (*ουδε σαφως ουδε τρανως*) ausgesprochen worden sei. Nicht wenig liefs man sich auch durch die allegorische, von etlichen spätern Rabbinen adoptirte Auslegung des בחוכמה im Jerusalemischen Targum beeinflussen; da diese es im philosophischen Sinne als das Princip oder die göttliche Weisheit nahmen, die als Gehülfin bei dem Schöpfungswerke thätig gedacht wurde, so konnten die ältesten Christen sehr wol רֵאשִׁית oder vielmehr hier בחוכמה auf den λόγος deuten, es mit diesem identificiren, wie sie es, in ihrem Glauben hieran durch die Speculationen etlicher philosophirender Väter über die Zeugung des Sohnes Gottes gewifs nicht wenig unterstützt, wirklich gethan haben.

Ohne zu erwähnen, dafs obige Stellen bei der Exegese unsers Verses durchaus nicht mafsgebend sein können, aufserdem weniger im wörtlichen als im uneigentlichen Sinne genommen werden müssen, dafs diese Fassung von רֵאשִׁית dazu von vornherein keine Wahrscheinlichkeit für sich hat und keineswegs auf so vielen und gewichtigen (freilich ehrwürdigen und von ältern Auslegern gebilligten) Argumenten, als das Pianciani meint,[2]) beruht, dürfte aus dem eben über das fragliche רֵאשִׁית Gesagten schon zur Evidenz hervorgehen, dafs die Wiedergabe desselben durch »in filio« oder »per filium«

---

1) בְּדַבַּר יְהוָה שָׁמַיִם נַעֲשׂוּ וּבְרוּחַ פִּיו כָּל־צְבָאָם׃

Ἔλεγον οὖν αὐτῷ σὺ τίς εἶ; καὶ εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· τὴν ἀρχήν, ὅτι καὶ λαλῶ ὑμῖν· — ἐγὼ τὸ Α καὶ τὸ Ω, πρῶτος καὶ ἔσχατος, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος. K. 22, 13. vgl. K. 21, 6. u. K. 1, 8.

2) A. a. O. S. 66.

durchaus falsch und auch unpassend sei. Da aufserdem der Sohn Gottes anfangslos und ewig wie der Vater ist, was die h. Schriften wiederholt aussprechen (Joh. 1, 30. 8, 58. Hebr. 13, 8. Joh. 1, 1. vgl. Mich. 5, 1. u. Sprüchw. 8, 24.): so kann er nicht »Anfang« genannt werden. Schon im A. T. wird er unter Anderm »Vater der Ewigkeit,« אֲבִי־עַד genannt (Js. 9, 6.) und im N. T. sagt er von sich selbst: »Verherrliche mich nun, Vater! bei Dir selbst mit jener Herrlichkeit, welche ich bei Dir hatte, noch ehe die Welt war. Du liebtest mich vor der Weltbegründung, *πρὸ καταβολῆς τοῦ κόσμου* (Joh. 17, 5. 24. vgl. Eph. 1, 4. u. 1. Cor. 2, 7. (wo *πρὸ τῶν αἰώνων* mit dem vorigen und dem *πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι* identisch ist).« Vgl. Ps. 2, 7. Nach Joh. 20, 31. war der Logos in Anfang schon bei Gott (vgl. 8, 58.) und Paulus nennt daher Christus mit Recht den, der zwar dem Fleische nach von den Vätern abstammt, der aber über Alles hochgepriesener Gott in Ewigkeit sei. So wird Christus im N. T. ausdrücklich ein vorweltliches, ewiges Dasein zuerkannt. [1])

Wenn aber anderswo (Col. 1, 18. u. Offenb. 22, 13.) der Sohn Gottes *ἀρχή*, »Princip,« »Anfang« oder gar *ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ* (Offenb. 3, 14. vgl. Sprüchw. 8, 22.) genannt wird: so steht hier »Anfang« offenbar in einem andern Sinne. Es wird durch diese Redeweise vielmehr der Endzweck des göttlichen Werkes und der endlichen Dinge als Hauptcreatur bezeichnet. Gott schuf allerdings durch seinen Sohn die Welt, aber, wohlgemerkt, nicht durch den Sohn als ein instrumentum, sondern mehr als causa coefficiens et principalis, der Sohn ist also nur Vermittler der Schöpfung. Sodann ist jedenfalls hierbei mehr an eine geistige Schöpfung zu denken, insofern er in dem Menschen-

---

1) Nach Hermas ist der Sohn älter als alle Creatur und schon beim Rathe Gottes zur Schöpfung der Welt zugegen gewesen. Past. Sim. IX, 12. Und Origenes sagt von Christus, dafs er vor aller Creatur aus dem Vater geboren sei. De Princip. I, 4. Daher nennt auch das Symb. Const. den Sohn „*ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων.*“

geschlechte die Welt erneuerte, ihr eine andere, von der alten verschiedene neue Gestalt gab. Daher kann auch der Sohn, insofern als er den Vater offenbart (**1. Joh. 26, 31.**) und sein Amt ein Kundmachen des Vaters ist (*ὁ λόγος τοῦ θεοῦ*), sehr wol als Schöpfer bezeichnet werden. In diesem Sinne wird auch der Sohn, weil der Träger aller göttlichen Ideen, von Paulus der »Erstgeborene aller Geschöpfe,« *ὁ πρωτότοκος πάσης τῆς κτίσεως*, d. i. der vor aller Creatur Gezeugte, wie es sichtlich im Geiste des Apostels schon Theodoret, Chrysostomus, Basilius und Tertullian verstehen und durch **1. Col. 16.** nicht undeutlich bestätigt wird, genannt. **Col. 1, 15.**

Auch kann רֵאשִׁית aus dem Grunde nicht mit dem *λόγος* identisch sein, weil die Kenntnifs des Sohnes oder doch einer zweiten Person in der Gottheit, wie überhaupt das Geheimnifs der Trinität, in den alttestamentlichen Büchern nirgends deutlich, sondern immer nur dunkel und andeutungsweise hervortritt.[1]) Die Israeliten konnten mithin רֵאשִׁית auch unmög-

---

1) Dunkle Spuren von einem trinitarischen Verhältnisse lassen sich überhaupt im A. T., da man dieses als eine Vorbereitung, als eine Vorstufe zum N. T. ansehen mufs (vgl. Col. 2, 17. 1. Cor. 10, 9. Hebr. 11, 26. 12, 26.), im Voraus vermuthen, mag auch sonst die Trinität erst im N. T. eine bestimmte Fassung und die richtige Aufklärung bekommen. Und gewifs wäre es auffallend, wenn sich in demselben eben auf eine der Grundlehren des N. T.'s gar keine Hinweisung vorfände, wenn keiner der von Gott erleuchteten Männer nicht eine entferntere, dunkele Ahnung von der göttlichen Natur des Messias gehabt hätte. Mehre Stellen in den alttestamentlichen Schriften erheben diese Vermuthung zur Gewifsheit; so namentlich diejenigen, in denen dem Messias göttliche Namen, Eigenschaften und Thaten beigelegt werden, oder von Gott als dem Offenbarer die Rede ist. 1. Mos. 19, 24. vgl. 18, 1ff. Ps. 110, 1. Der Engel Gottes (מַלְאַךְ יְהוָה) wird יְהוָה und אֱלֹהִים genannt, erscheint im Dornbusche und sendet den Moses nach Aegypten, giebt das Gesetz auf dem Berge Sinai, führt das Volk durch die Wüste; dann ist der Messias „Sohn Gottes" (Ps. 2, 7.), wird „Gott," אֱלֹהִים (Ps. 45, 7 8.). „Vater der Ewigkeit" „ewiger, starker Gott" אֵל גִּבּוֹר (Js. 9, 5.), „Immanuel" d. i. Gott mit uns (Js. 7, 14.) und ein „grofser Herrscher" genannt, der von Ewigkeit her ist מוֹצָאֹתָיו מִקֶּדֶם מִימֵי עוֹלָם (Mich. 5, 1.). Daher werden denn auch im N. T. mehre alttestamentliche Stellen auf Christus als eine göttliche Person bezogen. Vgl. Reinke, de div. Messiae natura in d. „Exeg in Js. 52, 1—53." u. Baumgarten-Crusius, Grundzüge der bibl. Theologie S. 304ff. —

lich in diesem Sinne fassen. Aufserdem steht fest, dafs das A. T., wo es von Gott als Weltschöpfer spricht, besonders

---

Lutterbeck sieht im A. T. die christliche Trinitätslehre sich in drei Stufen entwickeln und unterscheidet die „Andeutungen der frühesten Zeit," die „Stellen in den Davidischen Psalmen" und die „Aussprüche der Propheten und sonstigen heil. Schriftsteller." Die neutest. Lehrbegriffe I, 73. Indefs hat derselbe mehren Stellen, die er für diese, sonst nicht ohne Geschick getroffene Eintheilung anführt, einen unrichtigen Sinn untergelegt. Das gilt besonders von 1. Mos. 1, 26. 3, 22. 11, 7, aus welchen Stellen, weil אֱלֹהִים als Plural auch das Pronomen oder Zeitwort im Plural bei sich haben kann und dasselbe „Götter" bezeichnen würde, kein Beweis für eine Mehrheit der Personen in der Gottheit entnommen werden kann. Auch können Ps 110, 1. Js. 48, 16. 66, 9 so wie mehre andre Stellen nur mit Unrecht hierher gezogen werden, wie denn gleichfalls das drei Mal „heilig" (Js. 6, 3.) nicht von der Trinität verstanden, sondern superlativisch genommen werden mufs. — Da die Meinung von der trinitarischen Thätigkeit bei der Schöpfung früherhin die gangbarste war, so ist auch die Literatur darüber überaus zahlreich. Die vielen Schriften, die die Schöpfnng als ein Werk der Trinität und diese sodann als im A. B. deutlich ausgesprochen zu erweisen suchen, leiden, wie an groben kritischen Ungenauigkeiten, natürlich auch an starken sachlichen Mängeln und Mifsverständnissen. Und gleich wie jetzt viele neuere Gelehrte überall im A. T. polytheistische Ueberreste und weifs Gott was wittern: so suchte man in frühern Zeiten und zum Theil auch noch jetzt darin gern „unverkennbare" Spuren der Trinität auf; das war mehr eine Modesache, von deren Fesseln auch Neuere sich nicht loszumachen vermögen. Der Gottesnamen אֱלֹהִים wurde vor Allem dahin gedeutet; Mehre wollten in dem מְרַחֶפֶת die ausbildende Thätigkeit des h. Geistes geradezu verstanden wissen. Schöttgen hat viele Stellen gesammelt, aus denen man die Kenntnifs der Trinität bei den alten Juden zu erweisen gesucht hat. Horae hebr. et talm. ad Joh. I, V. 7. p. 1073 sqq. Vgl. Enjedin, Explicationes locorum V. et N. T., ex quibus Trinitatis dogma stabiliri solet. Grön. 1670. — Da das Christenthum, wenn auch neu, dennoch nur die Verwirklichung der alttestamentlichen Symbole und Typen ist, wie Paulus sagt (1. Cor. 10, 6. 11.), der Judaismus nur ein Anfang oder richtiger ein Schattenbild des zu künftigen verheifsenen Cultus ist, die σκιὰ τῶν μελλόντων (Col. 2, 17), so kann man freilich gegen ein vernünftiges Streben, diese wie überhaupt Analogien im A. T. nachzuweisen, nichts haben. Aber überall den Hebräismus mit dem Mantel des christlichen Bewustseins zu bekleiden, ist unzulässig und deshalb auch die Pflicht einer vorurtheilsfreien Kritik, allen derartigen unhaltbaren Deuteleien, selbst auf die Gefahr hin, dafs von engherzigen Geistern das Richtige als unrichtig oder als antibiblisch einstweilen noch proscribirt werden sollte, stets mit Ernst entgegen zu treten. Neuerdings spricht unter Andern auch Friedhoff es geradezu aus, dafs die Lehre von der Trinität nur keimartig im A. T. enthalten sei. Kathol. Dogm. II, 44. Der Münstersche Dogmatiker scheint überhaupt, was gebührende Beachtung und richtige Würdigung des A. T.'s

den Vater im Auge hat (Js. 37, 16. 40, 26. 28. 42, 5. 44, 24. u. Hiob 9, 8.) als den schöpferischen Urgrund aller Dinge (1. Cor. 8, 6. Eph. 3, 15.), weshalb auch eben ihn das kirchliche Glaubensbekenntnifs den Schöpfer aller Dinge nennt und ihm daher speciell das Prädikat der Allmacht, die unter allen seinen Eigenschaften im A. T. vorzugsweise in so kolossaler und majestätischer Gröfse hervortritt,[1]) durch das »pater omnipotens (παντοκράτωρ)« vindicirt. Vgl. Js. 44, 24. u. Jes. Sir. 1, 8. Das deuten auch die göttlichen Namen ziemlich bestimmt an.

Zudem ist endlich gar kein Grund vorhanden, bei der Schöpfung ein bestimmtes Hervortreten der Trinität, dieses wirklichen »miraculum mysticum,« wie Clemens v. A. es sehr wahr nennt,[2]) das in Gott drei Personen unterscheidet, ohne seine Einheit aufzuheben und, wie ältere Theologen besonders thaten, einen Unterschied der göttlichen Personen anzunehmen; ein solches wäre hier ziemlich unnatürlich und unbegreiflich, würde dazu manchen Mifsdeutungen unterworfen gewesen sein. Und schreibt auch das N. T. bisweilen und wechselweise bald dem Vater, bald dem Sohne die Schöpfung zu, so will es gewifs nicht so sehr damit einen bestimmten Unterschied in der Trinität treffen, als vielmehr andeuten, dafs der Sohn in relativer Weise auch Theil daran habe.

Patrizi, der, wie er sonst eine eigene Force zeigt, längst antiquirte, von der historischen Kritik abgethane Erklärungen nochmals in hartem Latein und mit sophistischer Beweisführung zu reproduciren, so auch hier ausführlich zu zeigen sucht,[3]) dafs »in principio« auch »in filio« bedeuten könne, bekennt doch, dafs die »significatio in filio« nicht eine

---

angeht, von den meisten seiner Collegen eine ehrenvolle Ausnahme machen zu wollen, obgleich auch hier noch Manches zu thun übrig bleibt, das hoffentlich die regsame Hand des gelehrten und frommen Verfassers gelegentlich in erwünschter Weise ergänzen wird.

1) Vgl. Gügler, die heil. Kunst der Hebräer I, 94—123.

2) Paedag. I, 6.

3) a. a. O. II, 19 sqq.

»omnino certa et explorata,« dagegen »in principio magis obvia magisque communis« sei.[1]) Ebenso meint auch Pianciani, der sich übrigens hierin ziemlich wörtlich an Patrizi anschliefst, dafs »in principio« »im, am Anfange der Zeit« oder »vor Allem« als die »erste, bekanntere und gewöhnlichere Auslegung« jedenfalls beizubehalten sei. Zugleich bemerkt derselbe ganz richtig, dafs der Wortsinn jenes »im Anfang« ihm der zu sein scheine, welchen die Hebräer am leichtesten auffafsten und der sowohl die Ewigkeit der Welt als auch die Schöpfung des Sichtbaren durch geschaffene Geister ausschliefse, nämlich »im Anfange der Zeit« oder »vor Allem;« er sehe auch nicht ein, wie die Hebräer diese gewöhnliche Auslegung hätten übersehen und zur erhabenen Kenntnifs des göttlichen Wortes sich emporschwingen können, da sie doch Chrysostomus zufolge sich zu nichts (!) Geistigem zu erheben im Stande wären.[2])

Daher lassen denn selbst mehre Väter, Basilius, Ambrosius, Augustinus u. a. neben der Erklärung vom »λόγος,« die Unhaltbarkeit derselben fühlend, die von Zeitanfang zu. Vorzugsweise richtig ist das Urtheil des h. Hieronymus. Nach ihm, der unter den Aeltern der kundigste, mit der Sprache und den Traditionen der Juden am meisten vertraute Exeget ist, und der das Richtige hier ziemlich deutlich ahnte, kann das בְּרֵאשִׁית wol im mystischen, keineswegs aber im wörtlichen Sinne (κατὰ ῥητὸν) von dem Sohne Gottes erklärt werden; er hält die Uebersetzung der Vulgata (in principio) fest oder billigt sie doch.[3]) Aehnlich urtheilt der h. Ambro-

---

1) a. a. O. n. 15 p. 28.

2) a. a. O. S. 66.

3) „Plerique existimant, sicut in altercatione quoque Jasonis et Papisci scriptum est et Tertullianus in lib. cont. Prax. disputat, nec non Hilarius affirmat, in Hebraeo haberi: „in filio fecit Deus coelum et terram;“ quod falsum esse ipsius rei veritas comprobat. Nam et Septuag. interpretes et Sym et Theod: in principio transtulerunt; et in haebraeo scriptum est: Bereschit, quod Aquila interpretatur: in capitulo et non — Babben (בְּבֵן), quod interpretatur: in filio. Magis itaque secundum sensum, quam secundum verbi translationem de Christo accipi potest, qui tam in ipsa fronte Geneseos (?), quae caput librorum omnium est, quam etiam in

sius.[1]) — Mehre haben mit dem בְּרֵאשִׁית das ἐν ἀρχῇ (Joh. 1, 1.) als angeblich entsprechend verglichen. Aus der jüngsten Zeit ist hier unter Andern vorzugsweise Hoelemann zu nennen;[2]) dieser meint, dafs dem Evangelisten Johannes bei der Abfassung des Einganges seines Evangeliums der Eingang der Genesis vorgeschwebt, somit das ἐν ἀρχῇ bei Johannes sich auf das בְּרֵאשִׁית der Genesis, auf die Schöpfung der Welt zurückbeziehe. Nach Hoelemann hat der Begriff ὁ λόγος seine Wurzel in dem im Schöpfungsbericht öfters wiederkehrenden וַיֹּאמֶר; Joh. 1, 3. ist kurzer Inbegriff und zugleich eine Erläuterung von Gen. I. u. II.; das ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν sieht darauf zurück, dafs nach der Genesis durch das Wort (Gebot) Gottes alles Lebendige in's Dasein gerufen wurde (vgl. 1. Mos. 1, 3. 6. 9. 11. 14. 20. 24.); ὁ λόγος ist nicht göttliche »Vernunft,« sondern das »Wort« Gottes.[3]) — Mag indefs Hoelemann es einerseits höchst wahrscheinlich gemacht haben, dafs der Evangelist Johannes den Eingang der Genesis vor Augen gehabt, und dafs eben dieser nicht ohne Einflufs auf seinen Ideengang gewesen, wie denn auch nach Brenner und vielen Andern der Ausdruck nicht willkürlich gewählt ist,[4]) sondern die erste Veranlassung in der Mosaischen Kosmogonie gelegen habe: so bleibt es andererseits dennoch sehr fraglich, ob der Eingang des Johanneischen Evangeliums »vollständig« das erhabene Abbild des Einganges der Genesis sei und ob der Evangelist, indem er die Ewigkeit des christlichen λόγος dem heidnischen λόγος gegenüber mit aller Entschiedenheit feststellen wollte, nicht noch weit über das Mosaische בְּרֵאשִׁית hinausgeblickt habe. Weil nämlich das בְּרֵאשִׁית (1. Mos. 1, 1.) auf das Creatürliche und Endliche,

principio Joannis evangelistae, coeli et terrae conditor appellatur. Unde et in Psalterio de se ipso ait: „in capite libri scriptum est de me (40,8)" i. e. in principio Geneseos (?). Et in principio omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil." Quaest. in Gen I, 1.

1) Hexaëm. I, 4. 15.

2) De Evang. Joan. introitus Geneseos angustiore effigie. Lips. 1855.

3) A. a. O. S. 74.

4) Dogmat. I, 64.

das ἐν ἀρχῇ (Joh. 1, 1.) auf das anfangslose Sein des göttlichen Sohnes im Schoofse des Vaters geht, so ist die getroffene Vergleichung keineswegs zweckmäfsig. Das wahrscheinlich der Septuag. entlehnte ἐν ἀρχῇ darf man hier nicht im Sinne von »beim oder im Anfange (der Dinge)« nehmen, sondern es ist, weil der Logos schon bei dem Anfange aller Dinge war, bei Gott, mithin aufser aller Zeit, folglich vor Entstehung alles Gewordenen gedacht oder gesetzt werden mufs, in der Bedeutung »von Ewigkeit (ab aeterno)« zu fassen. Vgl. 2 Thess. 1, 13. Diese Fassung, für die auch Joh. 17, 5., wo der Herr selbst von seinem Sein beim himmlischen Vater vor dem Weltanfang spricht, eine entscheidende Parallele bildet, lag dem Zweck des Evangelisten sichtlich auch am nächsten. Schon mehre Väter legten daher den Arianern gegenüber auf Joh. 1, 2. (der Logos war im Anfang bei Gott) grofses Gewicht, darauf hinweisend, wie der Logos, den dieselben für ein Geschöpf (ποίημα) hielten, schon im Anfange gewesen und deshalb auch keinen Anfang gehabt haben könne.[1]) Einige griechische Väter verstehen auch das ἐν ἀρχῇ ἦν nicht allein vom Weltanfang, sondern auch von der Ewigkeit. Chrysostomus erklärt das ἐν ἀρχῇ εἶναι durch ἀεὶ συνεῖναι τῷ πατρὶ; ebenso Athenagoras. Cyrill, der ἐν ἀρχῇ εἶναι mit οὐσιῶδως ἐν πατρὶ wiedergiebt, nimmt ἀρχῇ als den Vater, den Urgrund; desgleichen der Dichter und Paraphrast des Johannes Nonnus (Panopolit.), wenn er »ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος« also ausdrückt:

»Ἄχρονος ἦν, ἀκίχητος ἐν ἀῤῥήτῳ λόγος ἀρχῇ,
Ἰσοφυὴς γενετῆρος ὁμήλικος, υἱὸς ἀμήτωρ.«

Allein diese auch von Marheineke[2]) unlängst adoptirte Meinung ist, weil exegetisch nicht zu rechtfertigen, unzulässig, so tief sie sonst auch scheinen mag. Im N. T. heifst wol Christus ἀρχή (Offenb. 3, 14.), aber nicht der Vater.[3]) Auch

1) Vgl. Basil. cont. Eunom. II, 250. Ambros. de fide I, 5. Isidor. Pelus. IV, 570.

2) Dogmat. S. 134.

3) Vgl. Olshausen zu Joh. I, 1. (Bibl. Commt. II. Bd.)

Philo nennt den Logos ἀρχή, aber den Vater προαρχή.[1]) Dafs hier aber ἀρχή (Joh. 1, 1.) auch nicht mit dem λόγος identificirt werden darf und derselbe sein kann, wie schon die Valentianer irrthümlich Joh. 1, 1. verstanden (der Logos war in dem Princip, d. i. in Christo), das bedarf kaum der Erwähnung. Dasselbe gilt von der Meinung weniger Anderer, nach der, wie in dem Mosaischen בְּרֵאשִׁית, so auch in dem Johanneischen ἐν ἀρχῇ bereits die Substanz, woraus die Dinge wurden, enthalten sein soll; sie ist eben nur eine solche, und keiner weitern Berücksichtigung werth. Ob aber schon Aquila in dem בְּרֵאשִׁית die »Hauptbestandtheile der Welt, gleichsam ihre Keime« ausgedrückt gefunden, wie L. Schmid meint,[2]) darüber läfst sich mit Sicherheit Nichts sagen. Uns ist Solches durchaus unwahrscheinlich. Schon Tertullian verwahrt sich dagegen, in dem Wort »Anfang« die Bezeichnung einer Substanz zu finden.

Etliche andere Ansichten über רֵאשִׁית können wir, weil sie vollends, wenn nicht gar lächerlich, so doch unhaltbar und unbegründet sind, hier mit Stillschweigen übergehen.[3]) So wenn die Kabbalisten, um nur eine davon anzuführen, בְּרֵאשִׁית in בא׳ תִּשְׁרֵי (d. i. dafs die Welt am ersten des Monats תשרי erschaffen sei), oder in בְּרִית אֵשׁ (Feuerbund) in Bezug auf אֵשׁ דָּת (Feuer des Gesetzes, 5. Mos. 33, 2.) zerlegten oder hinsichtlich des Zahlenwerthes, der 913 begreift, in בָּרָא בְּתוֹרָה (d. i. er hat gebildet durch die Thora, nämlich die Welt) auflösten — eine Meinung, die ebensosehr gesucht als falsch ist und als blofses kabbalistisches Buchstabenspiel nur ihrer Sonderbarkeit wegen Erwähnung verdient. Solch' eine windige Entdeckung konnte höchstens dem nationalstolzen Juden schmeicheln, der der Thora ein Vorhandensein vor der Schöpfung der Welt zuschrieb, um so den göttlichen Ursprung

1) Vgl. Grossmann, Quaest. Philoneae p. 5.

2) Erklärung der h. Schriften des A. u. N. Bd.'s zu 1. Mos. 1, 1. (I. Bd.)

3) Vgl. Höttinger, Hist. creationis examen theol.-philos. 1659. Aharon ben Elihu (ed. Kosegart.) S. 63ff. und die Commentare zu dem Johanneischen ἐν ἀρχῇ (I., 1.).

derselben über alle denkbare Zeit hinauszurücken und die Erscheinung des geweiheten Volkes in den ewigen Rathschlufs des Allerhöchsten zu erheben, und ihr eine thätige Rolle bei der Erschaffung der Welt zuerkannte.[1])

Wir müssen also mit den Meisten in בְּרֵאשִׁית den allerersten Zeitmoment,[2]) in dem die Creatur von ihrem potenziellen Sein in das reale Sein überging, anerkennen. Vor diesem ersten Zeitpunkt war demnach nur Gott als das alleinige und ewige Prius, dessen einheitliche Macht einzig und allein vermochte, das blofs in der Idee Vorhandene nach Aufsen hin zu realisiren oder zu schaffen und das Geschaffene nach einem weisen Plane anzuordnen; aufser Gott war Nichts, weder irgend eine formlose Materie, aus der durch Bewegung von irgend einem von Gott verschiedenen Geiste das Uebrige gebildet, noch irgend eine Welt, wie die jetzige ist. Sehr gut wird dieser erste Punkt in der Ewigkeit, der absolute Anfang, mit dem das Creatürliche in die Erscheinung trat, dem ἀπ᾽ ἀρχῆς »seit oder bei der Schöpfung (1. Joh. 3, 8. Matth. 19, 2 u. Mark. 10, 6.)« ausdrücklich entgegengesetzt. Gott konnte daher auch in diesem allerersten Moment nicht aus etwas schon Vorhandenem schaffen; der Seinsgrund des Creatürlichen liegt in Gott, also aufser den Dingen; in ihm haben sie ihren Ursprung, aber nicht aus seinem Wesen, sondern aus seinem schöpferischen Willen. Objektlos wie בְּרֵאשִׁית hier steht, läfst es nicht Etwas vorhanden sein, wovon es der Anfang sein kann, es sei denn die schöpferische

---

1) Bereschit Rabbah I, 1.

2) „Τῶν βαρβάρων ὅσοι κατὰ τοὺς χρόνους Μωυσέως γεγόνασι, καὶ μάλιστα φιλοσοφεῖν ἤθελον, οὐρανὸν καὶ γῆν τῶν μεταξὺ πάντων αἰτιωμένων, ἐξ ὧν μετὰ ταῦτα καὶ οἱ Ἕλληνες ποιηταὶ πλειόνας τὰς τῆς ἀσεβείας ἀφορμὰς ἐξειλήφασιν, ἔδει τὸν Μωυσέα ὡς ποῤῥωτάτω τοὺς Ἰσραηλίτας ἀπαγαγόντα τῆς ἐκείνων ἀσεβείας, ἀρχὴν ποιήσασθαι δογμάτων τῆς ἐκείνων πεπλανημένης ἀρχῆς ἀνατροπήν· — ἐπειδὴ γὰρ γενετὰ μὲν ὡμολόγουν, τὸν δὲ ποιητὴν ἠγνόουν ἀρχόμενος εὐθὺς, ἐν ἀρχῇ φησὶν ἐποίησεν ὁ Θεὸς· τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν χῆν, τὸ δὲ ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, διδάσκει σαφῶς ὅτι τὰ λοιπὰ μετὰ ταῦτα γέγονεν· ἰ γὰρ μὴ πεποίηται καὶ τὰ λοιπὰ στοιχεῖα, καθάπερ τὰ πρῶτα ὧν ἐμνημόνευσε, παρεῖκε τὸ: ἐν ἀρχῇ ἐποίησε τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν.“ Diodor in Cod. Reg. 1825. Vgl. de Montfaucon z. u. St. (Hexapl. p. 14.).

Kraft, die, wie der Gedanke und Wille des Menschen vor der äufsern That hergeht, also vor dem ersten Anfang schon da war. An eine ewige Welt oder an eine bloſse Ausbildung eines ewigen Stoffes, bei der Gott etwa nur die Stelle des bildenden Künstlers eingenommen, oder an ewiges Vorhandensein dieser Welt durch Gottes Wesenheit, wonach diese nur die Erscheinung der göttlichen Wesenheit wäre, kann nicht gedacht werden. Wenn das, wozu denn noch von dem Anfange aller Dinge sprechen, wie es die Textesworte thun und die Absicht des Verfassers es verlangt? Da dieser, wenn er die ersten Grundlinien der Welt- und Menschengeschichte der Mit- und Nachwelt aufzeichnen wollte, doch nothwendigerweise mit irgend welcher Sache den Anfang machen muſste: lag ihm da nicht der allererste Anfang, der allererste Zeitmoment am nächsten? Hat es etwas Unnatürliches und für den vernünftigen Menschen Unglaubliches, wenn er sogleich aussagt, daſs die Welt in ihrer Totalität in Anfang durch Gott erschaffen worden? Die Kunst, der Welt oder ihren Elementen selbst das Princip ihres Entstehens und ihrer Bewegung zuzuschreiben, wie es im alten und modernen Heidenthum vorgekommen[1]), war ihm, zwar im Alterthum wegen seiner Weisheit allgemein berühmt, noch fremd, er verstand sich noch nicht auf solcherlei Weisheit. Und setzen wir einmal den Fall, Moses sage über den allerersten Anfang, über das erste »Woher?« der Dinge gar Nichts aus, was würde da wol der ganze Troſs aller derer sagen, welche überhaupt eine Erschaffung unsers Weltenkörpers durch den einen, ewigen und absoluten Gott nicht anerkennen wollen! Würden sie ihm nicht zweifelsohne den Vorwurf machen, daſs er über den allerersten Ursprung des Weltganzen keinen Aufschluſs gegeben, auf das unabweisbare Postulat der gesunden Vernunft und des religiösen Glaubens an einen einmaligen Anfang der Welt durch Gott, den ewig Seienden nicht geantwortet, folglich die Hauptsache vergessen habe? Oder gesetzt einmal, daſs Moses nur von der zeitlichen Bildung einer schon

1) Vgl. Umbreit in d. „Stud. u. Krit." (1839) I, 189.

vorhandenen ewigen, bis dahin unveränderten Materie hätte sprechen wollen: welchen Zweck hätte da noch das von dem Verfasser sicher nicht ohne Absicht vorangestellte בְּרֵאשִׁית? Stände es nicht gewissermafsen ganz unnütz an der Spitze der Kosmogonie? Will dennoch Jemand an eine vor der Erschaffung des Himmels und der Erde (1. Mos. 1, 1.) schon vorhandene und bei dieser Erschaffung zu Grunde gelegte Materie denken: so mufs dieselbe vor dem Mosaischen Anfang geschaffen sein und zwar aus Nichts oder nicht, nämlich hier eine von sich selbst und mit Gott gleichzeitige Materie zulassen. Weil Beides der h. Schrift widerspricht, ein Drittes aber unmöglich ist: so kann der Anfang hier nur der allgemeine Anfang sein, vor den ohne groben Widerspruch nicht der Anfang irgend einer andern Sache gesetzt werden kann. Hätte Gott die Welt aber aus einer schon vorher aus Nichts gezogenen Materie geschaffen, so wäre nicht die Erschaffung im ersten Verse, sondern jene vorher vollbrachte die erste Veränderung gewesen und der Zeitanfang würde nicht von dieser, sondern von jener her schon datiren. Hier kann daher nur von dem ersten Zeitmoment die Rede sein. Mag man nun denselben wie weit auch immer in die Vergangenheit, in die Ewigkeit zurückversetzen: ein Mal, im ersten Anfang ging die Welt in's zeitliche Sein über. In welcher Art und Weise dieser hehre Akt genau vor sich gegangen, welche Gesetze in den neu geschaffenen Elementen zu deren Weiterbildung geltend gemacht: darüber schweigt entweder die h. Urkunde oder sie giebt nur entferntere Winke.

Somit ist die Uebersetzung des Anfangswortes der Genesis deutlich, allseitig zuverlässig, der Sinn unwiderlegbar, und eine vorurtheilsfreie und nüchterne Exegese kann dieser einzigen, wahren Deutung, welche zumal, wie wir weiter unten sehen werden, in Folgendem ihre Bestätigung findet, nimmermehr aus dem Wege gehen. Mit vollem Rechte wurde diese daher auch von jeher von allen offenbarungsgläubigen Interpreten festgehalten und vertheidigt, deren bezügliche Aeufserungen hierüber deutlich und entschieden sind.[1])

1) „Principium notatur non causale ἄναρχον s. aeternum filius Dei;

2. Sehr wichtig ist bei Beantwortung unserer Frage das zweite Wort des Verses. Das Zeitwort בָּרָא ist seinem Grundbegriffe nach s. v. a. »schneiden, hauen, spalten, gewaltsam trennen (vgl. בָּרַר בָּרָה, בָּרַז).[1]) Als Wurzelelement liegt offenbar בר, in verhärteter Gestalt פר (vgl. בְּרַר im Chaldäischen und im Syrischen »trennen, sondern, findere«) zu Grunde. Um diese Bedeutung des Hauens und Spaltens in der Kalform zu rechtfertigen, genügt nach unserer Ueberzeugung weder die Bemerkung noch ist sie allseitig schwerlich zulässig, dafs nämlich, weil alles Endliche seiner Natur nach die Signatur des Gegensatzes an sich trage, alles Schaffen also ein Setzen eines Gegensatzes, ein Spalten sei, demgemäfs das das בָּרָא im ersten Kapitel der Genesis immer da angewendet werde, wo ein Gegensatz hervogehoben werden solle. Wir haben vielmehr besonders den Gebrauch der Steigerungsform Piël in's Auge zu fassen; denn in dem

---

quae explicatio habetur apud Aug., Basil. et Ambr., sapientia hypostatica, quam nonnulli a Chaldaeo reddente בחכמא per sapientiam indigari volunt, quam nonnulli etiam principium viarum domini h. e. causam ideo Prov. VIII, 22 vocari censent; sed principium χρονικὸν vel temporis, ante quod nullum fuit tempus, nullum aevum, sed mera aeternitas, solus aeternus Deus: tum enim coepit principium vel initium earum rerum, quae initium habent h. e. creaturarum, ante quod nihil esse potuit nisi aeternus deus. Quod principium Moses clare designat, quia absolute voce principii utitur, rerum creatarum primordia historice discribit, et tempora ac χρονολογίαν tum mundi, tum imprimis ecclesiae inde pertexit, ut e. c. V. vers. I manifestum est; ad haec expressis verbis Hexaemeron hocce creationis, omnia opera, quae a Deo creata sunt, complecti c. II, 2 testatur, nec aliter principium illud vel a Davide Ps. CII, 26 vel a Salomone Prov. VIII, 22 sqq. vel ab apostolis Joh. I, 1. Col. I, 16. 17. Hebr. I, 2. 10. intellectum fuit. Idem e scopo Mosis recte deduxit Theodoretus, cum conspicuam creaturam Deum constituerent Aegyptii, quibuscum Israel diutissime conversatus impietatem hanc imbiberat, necessario quae de creatura scire expediat, illis proponit, ac diserte docet, illam habuisse initium et ab universitatis Deo creatam esse. Ut ergo in Aegypto Moses aeternitatem Dei tributibus suis testatus est: Qui est, misit me ad vos (Exod. 3), ita nunc in deserto haec scribens res omnes extra Deum initium habere rerumque opificem Deum esse docuit. De principio temporis Aug., Bas., Amb. et Concil. later. c. firmiter . . . explicant. Alii apud Aug. in principio i. e. ante omnia, ita ut nihil Deus crearet prius initio operis divini; sed sensum esse eundem manifestum est. Calov z. d. N.

1) Vgl. Schultens, ad Excerpta Ilamasae p. 384.

aus der einfachen, schwächern und feinern Verbalform Kal entwickelten, stärkern Piël hat sich nämlich nicht selten die eigentliche Grundbedeutung von Kal erhalten.[1]) Eben im Piël findet sich die eigentliche und sinnliche, gleichsam als die, wie körperlichere, so auch äufserlich stärkere Bedeutung eines Verbums noch vor, wenn Kal schon eine tropische und mehr geistige angenommen hat, insofern erstere als die stärkere, mehr in die Augen fallende gedacht wird. Daher erklärt es sich, wie בָּרָא in P. »hauen, formen,« in K. »schaffen« bedeuten kann.[2]) So kömmt das Piël בֵּרֵא vom Hauen, Fällen eines Waldes (Jos. 17, 15. 18.) und vom Niederhauen mit dem Schwerdte vor (Ezech. 23, 47.). Auch bezeichnet בֵּרֵא »eingraben, zurechtschneiden, zimmern, bilden (Ezech 21, 24.)« und drückt sodann das mühevolle Bearbeiten und Bilden durch Menschenhand aus. Wie nun bei vielen andern Verben, so kömmt auch von בָּרָא die einfache ursprüngliche Grundbedeutung in Kal nicht mehr vor, sei's, dafs sie überhaupt aufser Gebrauch gekommen oder wenigstens im hebräischen Bibeltext nicht vorhanden und dafür nur eine abgeleitete Verbalform, bisweilen auch nur die Piëlform ausgebildet oder mehr vorhanden ist. Ja בָּרָא hat sich bereits soweit von seiner Grundbedeutung entfernt, dafs es nirgends mehr mit einem Accusativ des Stoffes vorkommt, sondern in dem Falle mit einem andern Worte wie יָצַר abwechselt.[3]) Ganz ähnlich verhällt es sich mit dem arabischen خَلَقَ (خَلَّقَ), welches ursprünglich »glätten, hobeln,« sodann »bilden, schaffen« bezeichnet; auch hier hat sich die primitive Bedeutung verloren.[4])

---

1) Vgl. Gesenius, hebr. Grammat. (14. Aufl.) S. 102 u. Lehrg. S. 242.

2) Aehnlich רָפָא P. flicken, K. heilen. גָּלָה P. aufdecken, entblöfsen, K. offenbaren. יָסַד P. gründen (ein Gebäude), K. gründen (den Himmel und die Erde), dann: anordnen, bestellen. Vgl. Kalthoff, Grammat. d. hebr. Sprache. S. 300.

3) Daher heifst es K. 1, 27: וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם בְּצַלְמוֹ, dagegen K 2, 7: וַיִּצֶר אֶת־הָאָדָם עָפָר מִן־הָאֲדָמָה er (Jehova-Gott) bildete den Menschen aus Staub von Erde.“ Vgl. 2, 19.

4) Auf dieselbe Grundbedeutung weisen auch vielfach die Verben zurück, welche in andern Sprachen gebraucht werden, um die sogenannte göttliche

Es frägt sich nun, in welcher Bedeutung das Zeitwort an unserer Stelle zu nehmen ist. So verschieden man hierüber auch denken mag, so steht das jedenfalls fest, dafs בָּרָא nicht immer und vermöge der ihm eigenthümlichen Bedeutung schaffen (aus Nichts, producere) bedeutet. Vielmehr steht es auch von solchen Dingen, die nicht geradezu geschaffen, aus Nichts gemacht werden, schliefst also, wie der weitere Gebrauch im A. T. und in der Schöpfungsgeschichte selber (1. Mos. 1, 21. 27.) zur Genüge zeigt, einen schon vorhandenen Stoff nicht absolut aus. Pred. 12, 1. Ps. 102, 19. Ezech. 21, 35. Aber mag indefs auch lexicalisch für die Bedeutung von »schaffen (aus Nichts)« gar Nichts erwiesen werden können, so ist doch andererseits gewifs, dafs es gerade an unserer Stelle von dem »blofsen« Machen עָשָׂה (*ποιεῖν*, facere) oder Bilden יָצַר (*πλάττειν*, plasmare, formare, fingere), welche Wörter sammt ihren Synonymen כּוּן (*ἑτοιμάζειν κατασκευάζειν*, aptare, parare), יָסַד (*θεμελιοῦν*, fundare, ponere) und יָלַד (generare) das Stoffliche zur nothwendigen Voraussetzung haben, wie überhaupt im A. T. scharf unterschieden werden mufs, und man kann sich in Folge seiner etymologischen Bedeutung nicht darauf berufen, um eine ewige Materie oder etwa eine emanistische Grundlage im ersten Verse zu erweisen.

Vorerst ist es schon äusserst merkwürdig, dafs von den Schriftstellern בָּרָא stets da, wo das leichte, einfache, mühelose und freie Handeln oder Hervorbringen ausgesagt werden soll und, weil das eigentlich nur bei der göttlichen Thätigkeit der Fall ist, daher mit Recht vom wunderbar »göttlichen Wirken, von aufsergewöhnlichen Werken Gottes, wie sie in gleicher Weise und Grölse nie vor sich gegangen,

---

Schöpferthätigkeit auszudrücken. So namentlich im Zend, wo das von den Ahura's und Jackschus gebräuchliche 𐬨𐬀𐬵𐬀𐬎 (vgl. sk. तक्ष्, तक्ष् „brechen, auseinanderlegen, spalten," im Vedischen Dialekt „machen, bilden, fabriciren," lth. taszau, russ. tesatj asciare, dolare, gr τέκτων [τωλκτων] τεύχειν) und das von dem bösen Handeln des Ahriman vorkömmliche 𐬨𐬀𐬵 (vgl. schaffen, sk. कृत् „spalten" von den bösen Asuren und vom zauberhaften Thun कृतय überhaupt, osset. k'ard), ursprünglich „schneiden, durchschneiden, trennen," bedeuten.

gebraucht wird, mithin eine Gott eigenthümliche Handlung bezeichnet.[1]) In der Kalform findet es sich sogar nur vom göttlichen Schaffen gebraucht vor. So steht בָּרָא nicht allein von der Hervorbringung des Weltganzen in seinem materiellen wie formellen Gehalte, der Menschen und Thiere (1. Mos. 1, 21. 27. 2, 4. Ps. 102, 19. 104, 30. Pred. 12, 1. Js. 4, 5. 40, 28. 43, 1. 54, 16. Am. 4, 13.), sondern kömmt auch namentlich von Wundern (2. Mos. 34, 10. 4. Mos. 16, 30. Js. 41, 20. 48, 7. 45, 8. Jer. 31, 22.), von Vorherverkündigungen der Zukunft (Js. 48, 7.) und von grofsen Wohlthaten (Js. 57, 19. 65, 18.) vor. Wo also eine neue und aufserordentliche Wirkung ausgedrückt werden soll: da nur ist vorzugsweise unser Wort gebraucht. 4. Mos. 16, 30. heifst בְּרִיאָה (etwas von Gott Hervorgebrachtes) geradezu etwas Neues, Wunderbares, also Wunderwerk wird geradezu Schöpfung genannt. Entweder steht es von Etwas, das noch nicht vorhanden ist (nova rei productio) oder von etwas Neuem, das vordem noch nicht erschienen ist; bisweilen wird es mit חָדָשׁ verbunden gebraucht. Ps. 51, 12. 104, 30. Kein Wunder, wenn es der eigentliche Kunstausdruck für das wirkliche Schaffen Gottes geworden ist. Vgl. Ps. 148, 5.

Wir wollen indefs von diesem höchst auffälligen Gebrauch des בָּרָא im A. B. einstweilen noch absehen und zur Bestimmung seiner Bedeutung seine Stellung im ersten Verse selber und sein Verhältnifs zu demselben in Betracht ziehen. Dafs der Gebrauch unsers Verbums in Kal von der ursprünglichen Bedeutung durchaus verschieden ist, das haben wir

---

1) „Das Wort בָּרָא wird dann gebraucht, wenn etwas durch die Allmacht Gottes wunderbar, gleichsam aus dem Nichts in's Dasein tritt." Kocher, Vindiciae s. textus Hebr. Isa. ad XLVIII, 7. „Die Induction aus Beispielen, an die wir uns hier ganz und gar halten müssen, lehrt, dafs das Verbum ברא nur von Gott gebraucht und zur Bezeichnung göttlicher Thätigkeit angewandt wird." Deyling., Observatt. sac. P. I. obs. III. §. 3. Nach Fagius ist בָּרָא zuerst ex puro nihilo producere, dann ex praejacente materia, sed quod magnum, eximium, praeclarum et novum quiddam sit, quodque singulari dei virtute ac potentia in lucem profertur. Mercer zufolge ist es im Sinne von machen aus vorhandenem Stoffe = insigne aliquid et novum ac artificiosum facere.

oben bereits gesehen. Zwei Deutungen können hier nur in Frage kommen — entweder die, wo es schaffen, »aus Nichts hervorbringen« bedeutet, wo es also den Uebergang aus dem Nichts zum Sein, zur Wirklichkeit angiebt, was Neuere auch wol durch »schaffen im philosophischen Sinne« zum Unterschiede von »schaffen im gewöhnlichen Sprachgebrauch« ausdrücken oder die, wo es »bilden» heifst.

Wenn Moses zuerst den einmaligen Anfang der Dinge, darauf die Bildung eben dieser geschaffenen Dinge aussagt, so hat das durchaus nichts Unnatürliches und wird durch den Context, da ja der zweite Vers erst die Veränderung der erschaffenen Erdkugel beschreibt, unbedingt gefordert[1]). Und gesetzt einmal, wir nähmen בָּרָא nicht in dem Sinne von »schaffen,« sondern »bilden,« sähen mit vielen Neuern im ersten Verse nur eine Gestaltung, eine Verarbeitung eines ursprünglichen Stoffes durch Gott, übersetzten somit: »Im Anfang bildete Gott das Weltall . . .« oder: »Als im Anfang Gott Himmel und Erde bildete . . .« in dem Falle ständen die beiden Anfangsworte der Genesis ganz zwecklos. Was that denn der Schöpfer später? was an den folgenden Tagen, die doch nach dem ersten Anfang folgten? Wozu sagt uns denn der Verfasser so ausdrücklich, dafs der eigentliche Himmel erst am zweiten und die eigentliche Erde erst am dritten Tage gemacht worden? Ohne auf das Zusammentreffen des בָּרָא mit dem בְּרֵאשִׁית, was, wenn auch an und für sich nicht vollends entscheidend, doch gewifs bedeutungsvoll und vielsagend ist, ein besonderes Gewicht zu legen, ohne hier zu fragen, ob sich irgend ein Wort in der hebräischen Sprache vorfinde, wodurch man die Hervorbringung der Welt besser hätte bezeichnen können, ohne zu sagen, dafs die hier vorgeschlagene Textveränderung, die Ergänzung von הַכֹּל, und andere, meistens künstliche Versuche über den einfachen Ur-

---

1) „Eher möchte die Schöpfung aus Nichts (Gen. I, 1.) in בָּרָא liegen, da dort erst im zweiten Verse der Zustand des bereits Geschaffenen als lichtlos und ungeordnet beschrieben wird.“ Bretschneider, Syst. Entw. S. 447.

text, nicht allein unnöthig, sondern unzulässig sind: wie liefse sich wol die Bedeutung »bilden« mit der direkten spätern Behauptung von Gottes Sein vor allen Dingen vereinen? Vgl. Ps. 90, 2. Sprüchw. 8, 22. 2. Macc. 7, 28. Röm. 4, 17. 2. Cor. 4, 6. Hebr. 11, 3. 4. Joh. 4, 11. Matth. 25, 34. Oder geschieht vielleicht der Materie Erwähnung? Und liegt an unserer Stelle etwa ein nöthigender Grund zur Voraussetzung einer schon existirenden, ursprünglichen Materie vor? Ist solch' eine Annahme einer Urmaterie, weil, strenge genommen, ihrer keine Erwähnung geschieht, nicht eine leere Voraussetzung? [1]) Oder duldet etwa die namentlich im A. B. in so riesigen und kolossalen Erscheinungen hervortretende, unendliche Macht des Gott-Schöpfers eine von Ewigkeit her, sei's auch durch Gott oder durch seinen Willen dagewesene Materie, aus der etwa geschaffen oder gebildet wurde, neben sich?

Bekanntlich haben fast alle rationalistischen Ausleger keinen Unterschied zwischen dem בָּרָא einerseits und dem עָשָׂה und יָצַר andererseits zulassen wollen. Man hat gesagt, dafs בָּרָא hier in derselben Bedeutung wie seine Synonymen stehe, und etwa »bilden« (formare) oder »ordnen« (disponere) heifse, ähnlich wie das Piël Jos. 17, 15. 8. Jeder aber, der mit der Tendenz der modernen Exegese nur in etwa vertraut ist, weifs, dafs es mit derartigen Aeufserungen nicht viel auf sich hat, von Rosenmüller, von v. Bohlen und Andern hingeworfen, um so eine Lieblingsidee unserer Zeit, nämlich die sogenannte Mosaische »Urmaterie« desto leichtern Kaufs decken zu können.

Wenn auch ein strikter Unterschied bei den fraglichen Verben weder im hebräischen Sprachgebrauch (Js. 43, 7.), noch bei den alten Uebersetzern Statt findet, auch die neuerdings getroffenen Unterscheidungen, בָּרָא heifse ein Ding nach dem blofsen Willen, einen noch nicht vorhandenen Stoff hervorbringen, עָשָׂה eine Sache, deren Elemente bereits vorhanden sind, mit einer Form versehen, יָצַר bilden, immer lückenhaft bleiben werden: [2]) so sagt uns der hebräische Sprach-

1) Vgl. Baumgarten (theol. Comment.) zu 1. Mos. I, 1.
2) Vgl. Maimonides, Mor. N. II, 30 u. Ewald, die Compos. der Ge-

gebrauch doch soviel, dafs ein, wenn auch durchweg schwer bestimmbarer, so doch merklicher Unterschied nicht zu verkennen ist, insofern ersteres vom göttlichen Schaffen gebraucht wird, auch im Sinne von »aus schon vorhandenem Stoffe machen,« so dafs dieser durch die Kraft eines geschaffenen Wesens nicht hervorgebracht werden kann (1. Mos. 1, 21. 27. 5, 1. 2. 6, 7. 5. Mos. 4, 32. Pred. 12, 1.) und von der Thätigkeit der Menschen nicht vorkommt, während seinen beide Synonymen sowohl von der Thätigkeit Gottes wie der Menschen gebräuchlich sind, in welch' letzterm Falle beide Verben wol mit בָּרָא wechseln. Vgl. 1. Mos. 1, 2. 3. 26. 27. Js. 41, 20. 43, 1. [1])

---

nesis S. 193. — Derselbe Vorwurf trifft ganz besonders auch die Versuche vieler Aelterer sowie etlicher Neuerer, die hebräischen Ausdrücke ganz genau klassificiren zu wollen. Nach Gusset ist בָּרָא die speciellste Art zur Bezeichnung der göttlichen Thätigkeit, עָשָׂה ist Gattungsausdruck für Handeln, יָצַר eine untergeordnete Art zur Bezeichnung des Handelns vernünftiger Wesen. So mag man auch die von vielen ältern wie auch neuern Theologen getroffene Unterscheidung, es sei בָּרָא creare = producere e nihilo (a non esse ad esse), עָשָׂה facere = producere e materia praejacente (ornare, perficere, ad certum usum aptare) יָלַד generare = de substantia sua aliquid producere und יָצַר formare = rei creatae formam indere, logisch und theologisch richtig nennen, etymologisch ist sie unbegründet. Vgl. Petavius, de dogmat. theolog. III, 135 sq.

1) Ewald hat jüngst darauf hingewiesen, dafs auch im Sanskrit eine ähnliche Steigerung, wie sie sich bei der göttlichen Hervorbringung der Welt im A. T. finde, wiederkehre. Jahrb. I, 79. Weil nämlich das biblische בָּרָא im Sinne von „schaffen“ vielfach zum Anstofs geworden, sah man sich bei den emanatistischen Systemen der Inder um; um solch' einer Begriffsverwirrung den Schein der Wahrscheinlichkeit zu geben, holte man Analogien herbei. Zwar ist das nun nicht in so unkritischer Weise geschehen, wie bei Kanne, der die gesammte jüdische Theologie aus der indischen erklären oder bei Voltaire und vielen andern Schriftstellern seiner Zeit, welche sie für eine in der babylonischen Gefangenschaft aus persischen Doctrinen gewonnene Frucht ansehen wollten. Allein auch hier ist die Analogie kaum eine scheinbare. Denn wer mit der religiösen Anschauungsweise der Inder und ihrer Grammatik auch nur ein Wenig vertraut ist, dabei den alttestamentlichen Sprachgebrauch und die geheiligte Bedeutung des בָּרָא nicht, wie es nach Johannsen auch Ewald gethan hat, aufser Acht läfst, weifs, dafs die eingänglichen Sanskritverben सृज्, कृ und धा (ponere, τίθεσθαι) oder das in späterer Zeit gebräuchliche निर्मा, nicht unser „schaffen“ im philosophischen oder theologischen Sinne ausdrücken. Mögen die Lexicographen Wil-

Was namentlich nun die Meinung betrifft, dafs Moses selbst keinen bestimmten Unterschied bezweckt, בָּרָא in der Schöpfungsurkunde nicht im Sinne von »schaffen« gebraucht habe, »weil man dasselbe nicht blofs von der ersten angeblichen Hervorrufung des Ganzen aus dem Nichts, sondern auch von der Bildung des Einzelnen aus dem vorhandenen Stoff V. 21 und am deutlichsten V. 27 von dem aus einem Erdenklofse geformten Menschen finde:«[1]) so ist sie unerheblich und macht an und für sich nichts zur Sache. Ob ein bestimmter Grund Moses geleitet, bei der Schöpfung der ersten Thiere unser Wort zu gebrauchen, das aufser hier nur noch an zwei andern Stellen, V. 1 und V. 27 im ersten Kapitel vorkommt, etwa um sie im Gegensatze von Fischen und Vögeln (Wasser- und Luftthieren) als eine »besondere, dem Menschen sich nähernde Thierart« hinzustellen: das ist eine reine, nichtssagende Vermuthung, die allen Haltes entbehrt. Wenn aber V. 27, nachdem mit den Worten: »Lafst uns den Menschen machen (נַעֲשֶׂה אָדָם)« die Erschaffung des Menschen in so bedeutungsvoller Weise angekündigt, dasselbe בָּרָא drei Mal wiederkehrt, so ist das offenbar nicht ohne Grund geschehen. Umbreit, der, ohne sich genau über den Sinn seiner Worte zu erklären, bei dem עָשָׂה mehr an die kunstvolle Formirung des Menschen aus Erde gedacht wissen will, hat jedenfalls Recht, wenn er durch בָּרָא in V. 27 die Hervorbringung des Menschen als eines ganz neuen Geschöpfes bezeichnet findet, so dafs der Gedanke, dafs Gott ihn nach seinem Bilde schuf, deshalb wiederholt werde und den Akt der göttlichen Schöpferthätigkeit bedeutender mache. Den Leib bildete Gott freilich aus der bereits vorhandenen Erde, aber das, was das eigentliche Wesen des Menschen ausmacht, den Geist, nahm er

---

son, Deslongchamps, Bopp und Benfey dem in den Veden am häufigsten vorkommenden सृज् mit schaffen (to create, créer, creare) wiedergegeben: man darf nicht vergessen, dafs das „Schaffen“ dem Inder nur ein Ausströmen, ein Ausfliefsenlassen aus der Gottheit, das „schaffen“ hier = loslassen, aus sich entlassen, emaniren lassen (aus dem bisher noch nicht zum Sein gekommenen sogenannten Absoluten ist).

1) Buttmann, Mythologus I, St. 6 S. 2212.

nicht aus dem Stoffe, weshalb das בָּרָא auch nicht allein auf die körperliche Bildung, sondern auch auf die geistige Constituirung Bezug hat.

Aber mag nun auch in diesen Stellen der Unterschied zwischen dem בָּרָא und עָשָׂה, mit welchem es am öftersten synonym gebraucht wird (1. Mos. 1, 26. 27. 2, 4.), vielleicht weil es sich dem Begriff des בָּרָא mehr annähert, durchaus nicht so bestimmt und entschieden sein, als selbst gläubige Gelehrte annehmen zu dürfen wähnen, wie denn auch das dem בָּרָא entsprechende Wort in andern Sprachen längst nicht immer ein Schaffen im absoluten Sinne ausdrückt: [1]) es giebt noch

---

1) Was wir oben von den eingänglichen griechischen Verben schon andeuteten, so hat auch das lateinische creare (altd. karawan bereiten, cambrot. creu bilden vgl. *κραίνειν*, sk. कृ) ursprünglich nicht den Sinn, den die spätere theologische Sprache demselben gab, und wol nie haben die ersten Enkel des Romulus an die jetzt durch die Tradition geheiligte Bedeutung gedacht. Die römischen Schriftsteller z. B. Virgil und Horaz gebrauchen das creare = gignere (vgl. Cicero, de fin. V, 18 u. Plaut. Mil. I, 33.) oder = facere (Ennius) oder auch = in dignitate constituere (vgl. Caesar de B. g. VII, 22.). In der theologischen Sprache wird creare durchweg im Sinne von „schaffen (producere ex nihilo)“ genommen und von allen sonstigen Arten der Hervorbringung strenge unterschieden. — Die Bedeutung unsers „schaffen“ ist ebenfalls eine sehr verschiedenartige; die etwaigen feinern Unterschiede sind, weil sie im Gebrauch nicht selten ganz zurücktreten, öfters sehr schwer zu bestimmen. Uebrigens geradezu an scaban (alts. scapu vgl. sk. क्षप्, dän. scab, belg. schaeven, asciare), „schaben, scheeren“ zu denken, dazu ist wol kein wahrscheinlicher Grund vorhanden. Eher dürfte es mit स्तम्भ् „feststellen (vgl. *ἅπτεσθαι*, heften haften, eigtl. schaben, berühren, dann befestigen, feststellen, anknüpfen)“ in Verbindung zu bringen sein. Die Grundbedeutung von dem gothischen skapjan, ahd. scaffan, scafan (alts. u. ags. scapan), „schaffen“ hat sich noch in dem schwedischen Worte skapa (gestalten, formen) erhalten. Diese Wörter sind, um uns eines Ausdrucks der hebräischen Grammatik zu bedienen, Piëlformen von dem Zeitwort „schaben,“ goth. shaban; an dieses schliefst sich, da gothisches b im Griechischen *φ* ist das griechische *σκάφος*, und von dem Stamme *σκαφ* entsteht durch Einschiebung des *τ* im Praesens *σκάπτω*, „ich grabe.“ Jetzt nimmt man es durchgehends = thätig sein, dafs Etwas wird, also = Etwas zum Dasein bringen, besonders aus Nichts, und wird es sehr oft mit „erschaffen“ (ahd. irschaffen) d. i. Etwas, das noch nicht vorhanden war, also aus Nichts hervorbringen, identificirt. Vgl. Ulfilas z. Marc. 2, 27. Deshalb können auch die beiden Ausdrücke: „die Erschaffung der Welt und die Schöpfung“ als gleichbedeutend genommen werden; doch wird ersteres nicht von der Gesammtheit des von Gott Geschaffenen gesagt. Nach J. Grimm und Weigand drückt das er

andere Stellen, die den Sinn unsers Wortes zur Gewifsheit erheben und die Art und Weise, wie v. Cölln, v. Bohlen, Johannsen, Ewald, Gladisch und ihre Geisteskinder auf dieses Wort zurückkommen, um dem Verfasser der Genesis ein sogenanntes ewiges Chaos aufzubürden, in der That als eine nichtige und unbegründete erscheinen lassen. So besonders, wenn Moses aussagt, dafs Gott den siebenten Tag gesegnet, an dem er von all' seinem Werke aufhörte, welches er geschaffen hatte (schuf), um es zu machen oder zu bilden (אֲשֶׁר בָּרָא אֱלֹהִים לַעֲשׂוֹת), quod (sc. opus) creavit Deus ut faceret, wie unter den alten Uebersetzern die Vulg. und der Samarit. diese Worte am genauesten ausdrücken. 1. Mos. 2, 3. Sieht man diese Stelle mit freiem Blicke an, so geht aufs Unzweideutigste daraus hervor, dafs Gott nicht blofs den Stoff ordnete, sondern ihn aus Nichts hervorbrachte, ihn schuf. Dem Bilden des Stoffes und dessen Setzung in seine verschiedenen Formen geht hier das Schaffen vorher, wie es auch V. 4 (בְּהִבָּרְאָם בְּיוֹם עֲשׂוֹת) der Fall ist, so dafs Ersteres das Letztere zur nothwendigen Voraussetzung hat. Auf diesen offenbaren Unterschied weisen daher auch L. de Dieu[1]) und Gesenius[2]) geradezu hin,

---

in „erschaffen" die über einen Gegenstand ergehende Handlung mit dem Begriffe eintretender Vollendung aus, wodurch sich das Wort von seinem einfachen Stammworte „schaffen" unterscheidet und bedeutet „durch ein auf ein etwas Angewandtes thätig sein, dafs es zum Dasein komme, zum Dasein bringen." Vgl. Wörterb. d. deutsch. Synon. III. s. v. Wenn Letzterer aber für diese Erklärung „Gott erschuf die Welt" anführt, so ist das nicht vollends richtig und entspricht nicht dem biblischen Sprachgebrauch des בָּרָא. Wenn nun auch „schaffen" und „erschaffen" öfters von „erbauen und bilden aus schon vorhandenem Stoffe" unterschieden wird, so wird es doch auch wiederum damit identificirt.

1) Critica sac. zu I, 2. 3.

2) Thes ling. hebr. s. v. in d. N. — Gesenius behauptet zugleich ausdrücklich, D. Kimchi, der das ברא erklärend durch מאין ליש ausdrückt, R. Maimonides nebst andern Rabbinen und vielen christlichen Interpreten folgend, dafs בָּרָא in Kal „schaffen aus Nichts (creare ex nihilo)" bedeute. Was aber die von Neuern vielfach getheilte Meinung des Gesenius betrifft, Weish. 11, 17. scheine der „Schöpfung aus Nichts" zu widersprechen und dem Verfasser zufolge, der griechischen Lehren folge, habe Gott eine ewige Materie gebraucht, so ist solches nicht richtig. Den Verfasser des Buches der Weis-

versichernd, dafs jene Worte »quod creavit (produxit) deus faciendo (ut faceret) s. v. a. fecit novi quiddam producendo

---

heit kennt man allerdings nicht; aber mag es ein hellenisirender Jude in Aegypten verfafst haben, wohin Lutterbeck sich äufsert, oder nicht und sich der unbekannte Verfasser, wenn nicht wirklich, so doch in der Wahl seiner Ausdrücke an Platonische Philosopheme anschliefsen, so wäre dies hier äufserst unerheblich. Selbst dann, wenn wir einen Augenblick annähmen, dafs der Verfasser den Irrthum einer ewigen Materie der griechischen Philosophie entlehnt hätte, so könnte dieser dennoch keineswegs der ursprüngliche Dolmetscher von Moses sein und hiermit etwa den Beweis liefern, dafs Gott bei der Erschaffung (1. Mos. 1, 1.) einer, wenn auch früher schon erschaffenen, formlose Materie sich bedient habe. Allein hiervon abgesehen ist in der bezüglichen streitigen Stelle: „(οὐ γὰρ ἠπόρει ἡ παντοδύναμος) σοῦ (θεοῦ) χαὶρ καὶ κτίσασα τὸν κόσμον ἐξ ἀμόρφου ὕλης (ex materia invisa, wie die Vulg. falsch übersetzt)" nicht von der ersten Erschaffung der Welt, von dem allerersten Anfang aller Dinge, von dem ersten Schöpfungsakt die Rede, sondern von der nach 1. Mos. 1, 2 folgenden, also von der Ausbildung jener gestaltlosen Masse der ἄμορφος ὕλη (תֹהוּ וָבֹהוּ), die Moses in V. 1 als geschaffen hinstellt, von der Schöpfung der irdischen Dinge aus eben diesem formlosen Stoffe. Dafs die Erde aus der formlosen Masse hervorgegangen, steht fest und wird auch von Moses gesagt. Was berechtigt uns nun zu dem Schlusse, dafs der Verfasser des Buches der Weisheit die einmalige Erschaffung dieser Masse geleugnet, sie sich als von Gott nicht geschaffen gedacht, dafs mithin der Dualismus, gerade wie bei Plato, ein ursprünglicher und uranfänglicher sei? Stände auch nicht anderweitig das Gegentheil vom Verfasser fest (vgl. Kap. 9, 1 u. 2.): hier wäre durchaus kein Grund zu solchem Schlusse vorhanden. Wenn wir aufserdem hier den Zusammenhang und den Zweck des Verfassers, gleich J. Sirach und Baruch unter allen Eigenschaften Gottes die Weisheit (σοφία) Gottes möglichst eclatant zu machen und zu preisen, in's Auge fassen, so leuchtet ein, dafs dieser gar nicht einmal so sehr die Hervorbringung der Materie hier andeuten oder aussprechen, als vielmehr ganz besonders darauf hinweisen will, dafs Gott auch der weise Ordner dieser Materie sei und aus ihr die Erde mit All' dem, was sie umfafst, ja die ganze Welt gemacht habe. Vgl. Joh. Damascenus, de fide orthod. II, 5 u. Augustin, de Gen. cont. Manich. I, 5 u. 7. Daher läfst sich auch der grofse Antheil erklären, der in den deuterocanonischen Büchern der Weisheit bei der Schöpfung zugeschrieben wird, die sich ja vorzugsweise in dem Ordnen des Ganzen kundgab und nicht etwa, wie Bretschneider meint, weil jenes Zeitalter den philosophischen Begriff einer Schöpfung aus Nichts noch nicht hatte und Weisheit beim Ordnen des Stoffes unentbehrlicher war als Macht. Wegen dieser Stelle nun und weil die LXX das תֹהוּ וָבֹהוּ (1, 2.) durch ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος übersetzen, mit Bretschneider, de Wette, Ewald und Strauſs zu wähnen, hier wie in den deuterocanonischen Büchern werde die Ewigkeit der Materie gelehrt und diese Meinung habe auch bei den Juden Eingang gefunden, ist thöricht. Die sachliche Identität des hier in Frage stehenden griechi-

(creando) seien.[1]) M. de Serres, de la Molette, der das tirer du néant auf 1. Mos. 2, 3 stützt, und viele Andere sind derselben Ansicht. Vgl. 2. Mos. 20, 11. Hebr. 4, 3. 4.

Nicht undeutlich tritt der Unterschied im Gebrauch der fraglichen hebräischen Verben auch bei Jesaias (43, 7.), wo sie eine Art Klimax bilden, hervor. Indem daselbst das עָשָׂה und יָצַר nach dem בָּרָא folgen, zeigen sie, dafs sie zu ihrer Thätigkeit den Stoff als vorausgesetzt fordern. Noch bestimmter thun mehre andere Stellen bei demselben Propheten dar, dafs der Sprachgebrauch für בָּרָא die Bedeutung von schaffen, im strengen Sinne hervorbringen aus Nichts, in Anspruch nimmt. So wird es geradezu von der Erschaffung des Himmels und der Erde gebraucht, wenn der Prophet. von der Allmacht Gottes tief ergriffen, also spricht: »Hebt zur Höhe eure Augen und seht: Wer hat diese (die Höhe d. i. den Himmel) erschaffen (מִי־בָרָא אֵלֶּה)? Js. 40, 26. (28). »So spricht Jehova, der den Himmel schuf (בּוֹרֵא הַשָּׁמַיִם) und ihn ausspannte.« Js. 42, 5. »Träufelt, ihr Himmel, von Oben und es fliefsen die Lüfte von Heil; es thue sich auf die Erde, und tragen Frucht des Glückes und Gerechtigkeit sprosse zumal: ich, Jehova, habe es geschaffen (אֲנִי יְהוָה בְּרָאתִיו).« Js. 45, 8 vgl. Js. 65, 17. 45, 18.

---

schen (ἐξ ἀμ. οὐλ.) und hebräischen Ausdrucks kann, ohne dem Verfasser eben die Annahme von der Ewigkeit des Weltstoffes zu vindiciren, zugegeben werden. Das Pochen vieler Neuerer ist deshalb auch durchaus unnütz. Die Aeufserung Gerhard's zu 1. Mos. 1, 1., dafs nämlich die Materie, aus der Gott in den folgenden Tagen sein Werk hervorgehen liefs, nicht gleich anfangs „ad ea naturaliter habilis et apta“ gewesen, sondern „inhabilis“ und deshalb dem „nihilum“ gleich zu halten sei, ist, weil gesucht und wahrscheinlich, durch Jer. 4, 23 veranlafst, wo die LXX das תֹּהוּ (das verwüstete Land) durch οὐδὲν wiedergeben, unnöthig und verdient keine weitere Beachtung.

1) Aehnliche Constructionen wie הִגְדִּיל לַעֲשׂוֹת Joel 2, 20. 21 und הֵרַע לַעֲשׂוֹת 1. Kön. 14, 9 (vgl. Jer. 31, 22.) können, da in dieser Verbindung die Hiphilform des einen Verbums statt einer adverbialen Bestimmung des in den Infinitiv mit ל gesetzten Verbums dient, was bei בָּרָא, das einen solchen Adverbialbegriff nicht in sich begreift, nicht der Fall ist, zur Erklärung des לַעֲשׂוֹת nicht herbeigezogen werden.

u. Ps. 89, 13. Nach Js. 40, 21 hat Jehova die Erde gegründet und sich von Anfang an offenbart.

Was sagen nun hiezu die übrigen Bücher des A. T.'s? Leugnen sie vielleicht das Gesagte, oder bestätigen sie es? In der That ist nur Letzteres der Fall. So heifst es beim Psalmisten: »Bevor Berge geboren (erschaffen) worden, die Erde und den Erdkreis du erschufest (בְּטֶרֶם הָרִים יֻלָּדוּ וַתְּחוֹלֵל אֶרֶץ וְתֵבֵל): ja von Ewigkeit zu Ewigkeit bist du, o Gott (וּמֵעוֹלָם עַד־עוֹלָם אַתָּה אֵל:).« Ps. 90, 2. »In Anfang hast du (o Herr!) die Erde gegründet und das Werk deiner Hände sind die Himmel (לְפָנִים הָאָרֶץ יָסַדְתָּ וּמַעֲשֵׂה יָדֶיךָ שָׁמָיִם:).« Ps. 102, 26.[1]) »Unsere Hülfe ist im Namen des Herrn, der Himmel und Erde gemacht hat (עָשָׂה) Ps. 124, 8. »Preisen sollen sie (die Engel und die Gestirne) Jehova's Namen; denn er (Jehova) gebot: da waren sie geschaffen (נִבְרָאוּ).« Ps. 148, 5. Wie einleuchtet, will der Psalmist hier alles Creatürliche (das Weltall) begreifen und als Werke Gottes und von ihm geschaffen hinstellen.

So sind viele Psalmen fast nur eine wörtliche Umschreibung von dem ersten Vers der Genesis (Ps. 124, 8.) oder erläutern doch denselben in irgend einer Weise (Ps. 8, 4. 104, 5—10. 148, 5. vgl. Jer. 32, 17. Weish. 1, 14.) oder beziehen sich endlich in sehr bestimmter Weise auf das erste Capitel zurück (Ps. 33, 9. Hiob 38, 4.).

Kommen nun auch so deutliche Anklänge an den ersten Vers bei den übrigen alttestamentlichen Schriftstellern nicht vor, wie sie eben die Psalmen enthalten: so giebt es doch immer noch solche, welche es zur Gewifsheit erheben, dafs im Glauben der Israeliten das Weltall nicht ewig und uner-

1) Weil aus der Festigkeit des Firmaments das ganze Gebäude Festigkeit bekommt, so wird יָסַד auch von der Erschaffung der Erde als eines festen, unbewegten Körpers und seiner Theile gebraucht. 2. Mos. 9, 18. Ps. 24, 2. 89, 12. 102, 26. Sprüchw. 3, 19. Hiob 38, 4. Js. 48, 13. 51, 13. Zach. 12, 1. vgl. Js. 28, 16. Der Ausdruck des Psalmisten „gründen" und „Hände Werke" drückt sichtlich dasselbe Verhältnifs von „Himmel und Erde" zu Gott aus, was das „schaffen (ברא)" bei Moses.

schaffen sei, sondern einen mit der Zeit gesetzten Anfang gehabt habe. Deutlich lehren das die Sprüchwörter (8, 22—30.); wo es (V. 22.) von der göttlichen Weisheit (חָכְמָה, σοφία) heifst: „Jehova besafs mich (קָנָנִי)[1]) als Anfang seines Weges (d. i. als das Anfangswerk seiner Offenbarung, als das Erste nach ihm[2]) vor seinen Werken (d. i. vor aller Zeit) von jeher[3]) (יְהוָה קָנָנִי רֵאשִׁית דַּרְכּוֹ קֶדֶם מִפְעָלָיו מֵאָז)[4]). Gewifs ein höchst bemerkenswerther Aus-

---

1) קָנָה (קָנַן) besitzen, sich erwerben, erlangen. Vgl. 1. Mos. 4, 1 u. Sprüch. 4, 7. 15, 32. 16, 16. 19, 8.)

2) Der Syr. u. Chald.:

אֱלָהָא בְּרָאנִי בְּרִישׁ בְּרִוְתֵיהּ :

d. i. „der Herr schuf mich im Anfang seiner Creatur" (der Dinge nämlich, die er schuf). Die Vulg., Luther, Gesenius u. A.: „schuf mich (im)."

3) Der Chald.: מִן רֵישׁ (ab initio).

4) Die Arianer, die ihre Schöpfungslehre platonischen Philosophemen nachbildeten, legten bekanntlich behufs der Erhärtung ihrer ketzerischen Lehre, dafs der Sohn ein Geschöpf und zwar das Erste, also nicht anfangslos, sondern anfangend sei, er also nur die Stelle des Demiurgen einnehme, der Stelle Sprüchw. 8, 22ff. in der Uebersetzung der LXX (ἔκτισέ με Θεὸς ἀρχὴν τῶν ὁδῶν αὐτοῦ) ein besonderes Gewicht bei, in ihr unter allen Schriftstellern das angeblich deutlichste und entscheidendste Zeugnifs findend. Da die christlichen Bibelausleger von jeher ziemlich einstimmig unter der hier redend eingeführten „Weisheit" den Logos oder Sohn Gottes verstanden, so lag es freilich nicht sogar fern, wenn die Arianer bei dieser Voraussetzung und mit Bezug auf das ἔκτισε denselben für ein blofses Geschöpf ausgaben. Bei dem hohen Ansehen, in welchem zu jener Zeit die alexandrinische Uebersetzung stand, und bei der Unkenntnifs der meisten Kirchenväter mit dem Urtexte, war es kein Wunder, wenn sie nicht sobald auf den sonst so naheliegenden Ausweg, jene aus einer vernünftigen Wiedergabe des קָנָה entstandene Uebersetzung für unrichtig oder ungenau zu erklären, sondern dafür auf verschiedene, nicht selten ganz sonderbare Erklärungen verfielen. So soll nun nach Dionysius, Bischof von Rom und Andern ἔκτισε für ἐπέστησε stehen und dadurch ausgedrückt werden, dafs der Sohn seine Herrschaft wie seine Natur von dem Vater habe. Eusebius Caesar. de theol. eccl. III, 2. Meletius bei Epiph. Haeres. LXXIII, 31ff. Etliche Semiarianer, wie Basilius von Ankyra und Georg von Laodicea meinen, dafs ἔκτισε (er schuf) vermöge des Parallelismus mit der andern Hälfte des Verses im Sinne von „zeugen" genommen werden müsse. Vgl. Haeres LXXIII, 20. Hilarius hält diese Erklärung für rechtgläubig, aber ungeschickt. Wiederum Andere wollten das „ἔκτισέ (schuf mich) με Θεὸς" nicht auf den Ursprung des Logos, sondern auf seine Menschwerdung und Geburt aus Maria, die Worte:

spruch für den ununterbrochenen Glauben der Israeliten an das einmalige Anfangen des Universums! Und wenn (V. 23—29) der Verfasser aussagt, dafs die göttliche »Weisheit« vor allen Werken gewesen sei, dafs sie vor der Erde, vor dem Abgrund, vor den Quellen, Flüssen und Bergen, vor dem Himmel schon existirt habe: wird damit die Ewigkeit der Welt nicht geleugnet? Denn was sagen die Worte anders, als dafs die Welt, das ganze Universum einmal nicht vorhanden gewesen, sondern einmal geworden sei, wenn sie betheuern, dafs vor diesem Universum die Weisheit bereits schon existirt habe? Oder ist vielleicht eine bestimmtere Redeweise möglich, als wir sie hier haben, um das Sein der »Weisheit« vor dem Weltanfang auszudrücken? [1])

„vor allen Hügeln zeugte er mich," von der ewigen Geburt gedeutet wissen. Diese Fassung war so ziemlich die gewöhnlichste. Vgl. Münscher, Dogmeng. III, 436. Nur Wenige, durch Aquilas Uebersetzung aufmerksam gemacht, dachten daran, dafs hier nicht ἔκτισε, sondern ἐκτήσατο zu lesen sei; doch ohne selbst ein weiteres Gewicht auf diese Bemerkung zu legen. Euseb. a. a. O. p. 152. Epiph. Ancor. c. 44 und Basilius ont. Eunom. II. 256.

1) Was die von V. 8—22 vorkommende „Weisheit," die in deuterocanonischen Büchern, besonders in dem nach ihr benanntem Buche und bei J. Sirach (24) wiedererscheint, eigentlich sei, ob sie als ein für sich existirendes Subject, als eine göttliche Person zu fassen sei, wie denn der Namen σοφία auch mit dem Namen λόγος vertauscht wird (Weish. 18, 15.), und diese (V. 8.) als eine göttliche Person geschildert wird, — oder ob sie blofs hier personificirt werde, etwa eine dichterisch personificirte göttliche Eigenschaft, oder ob sie das in Gott objektiv ewige Spiegelbild des Weltalls, die Idealwelt, das ἔσοπτρον ἀκηλίδοτον τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας, wie es im Buche der Weisheit heifst: darüber mit einiger Sicherheit zu entscheiden, geschweige denn zu einem allseitig sichern Resultate zu gelangen, hält unsers Bedünkens sehr schwer; die darüber angestellten Untersuchungen der Gelehrten gehen sehr auseinander. Gewifs ohne Grund sahen Mehre sie gleichsam als Ausflufs der göttlichen Kraft, die Ordnung und Schönheit in die Welt gebracht, als eine Art Weltseele an. Man hat diese Meinung die philosophische oder griechisch-jüdische genannt, indem die Vertheidiger derselben sie aus griechischen Philosophen und besonders aus Philo zu erläutern pflegen. Vgl. Clericus, XVIII. priora Commata Cap. I. Joann. paraphras. et animadv. illustrata. Amstelod. 1695. Nach Umbreit (z. d. St.) setzt der Morgenländer die in Gott bei Erschaffung der Welt vorzugsweise thätige Kraft als eine aufser Gott befindliche Personification; an den fraglichen Stellen ist es ganz besonders ὁ κόσμος, die zur kunstvollen Ordnung geformte Urmasse der Dinge, bei deren Schöpfung die Weisheit als thätige Künstlerin an Gottes Seite

Auch stellt J. Sirach die Ewigkeit der Welt in Abrede; denn er versichert, dafs die Werke Gottes einmal an-

---

stand. Viele, namentlich die Väter und Dogmatiker erklärten die „Weisheit," von der wie von einem persönlichen Wesen die Rede ist und gesagt wird, dafs Gott durch das Wort die Welt erschaffen und durch seine Weisheit den Menschen gebildet (Weish. 9, 1. u. 2.) und diese die Israeliten in der Wüste geleitet habe (11, 2ff.), der Führer und Wegweiser durch die Wüste aber dem Pentateuch zufolge Jehova selbst oder sein Engel ist (1. Mos. 19, 24. 22, 11—12. 2. Mos. 32, 34. 33, 2. 3 vgl. 14, 19. 4. Mos. 20, 16. Richt. 2, 1.), von der persönlichen, hypostatischen Weisheit, vom λόγος, dem Sohne Gottes, in dem sich alle Schätze der Weisheit zur Ehre Gottes und zum Heile der Menschheit vereinigt finden. Vgl. Brenner, Dogmat. I, 220—38. Wenn nun aber auch das der Fall ist, so kann man nun doch deshalb mit J. Schmid unmöglich fordern, dafs nun auch jeder katholische Exeget (mit Rücksicht auf Trident. Sess. IV.) hierin fraglichen Kirchenvätern folgen müsse. Das Buch der Weisheit und seine Thesis (Eichst. 1856.) S. 67. Es braucht längst Alles nicht deshalb wahr zu sein, weil einige Kirchenväter es gesagt. — Ob vielleicht der Bundesengel (מַלְאַךְ יְהוָה) später in der so wichtigen Zeit von dem letzten der Propheten, Malachi bis auf Johannes die mehr verklärte Gestalt der Weisheit und des Wortes Gottes angenommen, unter welcher Johannes uns nachher in so schöner Weise die hehre Person des göttlichen Heilands vorführt? Ist es Zufall oder eine weise Fügung der Vorsehung, wenn dieser Evangelist bei der Zeichnung der Würde seines Herrn und Meisters den Begriff des „Wortes" Gottes, des λόγος, wenn auch dunkel, doch ziemlich allgemein bekannt und verbreitet vorfand? Wir erinnern zu dem Ende an die analoge, äusserst merkwürdige, neuerdings oft mifsdeutete Redeweise an das „bildende Wort" Gottes, dem wir unter verschiedenen Formen in mehren Religionssystemen der alten Völker begegnen. Vgl. v. Bohlen, das alte Indien I, 340 u. Scherr, Gesch. d. Religion I, 169. Kommt nun auch direkt der Sohn mit dem Zunamen „Weisheit" nicht vor, vgl. 1. Cor. 1, 24. 30. 2, 7. 8.) so ist dennoch die Annahme wenigstens zulässig, dafs der Verfasser des Buches der Weisheit und der Sprüchwörter einen tiefern Blick über Gott, der hier, obgleich sonst auch in den deuterocanonischen Büchern der biblische Begriff von Gott als Leiter, Gesetzgeber und Richter nicht fehlt, ausnahmsweise mehr von Seiten seiner höchsten Intelligenz, als seiner Macht erscheint, gehabt und dafs derselbe unter göttlicher Leitung durch das hier über die Weisheit Gesagte zu der Lehre von der Dreipersönlichkeit vorbereitet habe. Eine klare Erkenntnifs der hypostatischen Weisheit als λόγος wie sie im N. T. (Joh. 1, 2. 3. 10. Hebr. 1, 2. 1. Cor. 8, 6. Col. 1, 16. 17.) erscheint, darf man natürlicherweise weder ihm, noch den Juden vor Christus zuerkennen. Diese Vermuthung wird um so wahrscheinlicher, sobald man erwägt, dafs die deuterocanonischen Bücher dem neutestamentlichen Geiste am nächsten stehen, gleichsam die Brücke bilden, den Faden der göttlichen Offenbarung von der letzten hebräischen Schrift ab fortpflanzen und damit den Geist der Prophetie vor dem gänzlichen Erlöschen bewahren. Und wollte man die deuterocanonischen Bücher nur für Apocryphen, nicht aber als Offen-

gefangen hatten zu sein (23, 20). Nach demselben hat Gott seine Werke gleich anfangs in Ordnung gebracht und von ihrer Schöpfung an ihre Werke getheilt (16, 26).

Ein höchst merkwürdiges Zeugnifs hat man von jeher seitens der gläubigen Ausleger in dem merkwürdigen Ausspruch der heldenmüthigen Maccabäischen Mutter gefunden, den dieselbe in frommem, kindlichem Glauben und tiefgerührter Herzlichkeit an den jüngsten ihrer sieben, den Tod der Verletzung des göttlichen Gesetzes vorziehenden Söhne richtete, um ihm im Hinweis auf die wunderbare Allmacht Gottes Muth zum standhaften Erdulden des Märtyrertodes einzusprechen. »Ich bitte dich, mein Kind! — also beschwört sie ihn — dafs du den Himmel und die Erde betrachtest und Alles was in ihnen ist, und begreifen lernest, dafs Gott es (dies Alles) wie das Menschengeschlecht selber aus nicht Seiendem, aus Nichts (ἐξ οὐκ ὄντων, ex non existentibus) geschaffen hat.« 2. Macc. 7, 28.[1]) Herrliche Worte im Munde einer Mutter, die ob der tiefsinnigen Ueber-

---

barungsschriften halten: so würde mit Malachi die Offenbarung aufhören, eine unerklärbare Lücke würde in der Entwickelungsgeschichte derselben entstehen und die Brücke fehlen, auf der man aus dem A. in das N. T. hinübergeht. Die Johanneische Logoslehre wäre zumal in gewissem Sinne etwas ganz Neues, was sie aber, so sehr man sich auch bemühen mag, solches wahrscheinlich zu machen, keineswegs ist; mit dem neuesten Bearbeiter der Philosophie des Heraklit, F. Lasalle (1858.), die Logoslehre als aus dem Keime der heraklitischen Logoslehre entsprungen halten zu wollen, etwa weil das Johanneische Evangelium wahrscheinlich in Ephesus geschrieben, wäre vollends abgeschmackt. In den deuterocanonischen Büchern wie sonst, unmittelbar vorbereitet, ist sie nicht einem fremdem Gebiete sondern dem der göttlichen Offenbarung entsprungen. Vgl. Heinrichs, Beiträge zur Beförderung der theol. Wissensch. I. B. 2. St. 223—72. Schultheifs, Exegetisch-theol. Forschungen. B. 1. N. 1. Bretschneider, Syst. Entw. S. 433ff. u. Syst. Darstellung d. Dogmatik d. apocryph. Schriften des A. B. S. 201—45. C. L. W. Grimm z. d. St. (Exeg. Handb.)

1) „Ἀξιῶσε τέκνον ἀναβλέψαντα εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γὴν καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς πάντα ἰδόντα — γνῶναι ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐποίησεν ὁ Θεὸς αὐτὰ (τὰ πάντα), καὶ τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος.“ Das ἐξ οὐκ ὄντων ist gegenüber dem οὐκ ἐξ ὄντων, welches sich im Cod. Alex. findet und auch in die Complut. übergegangen, die gewöhnlichere, auch von Tischendorf in den Text aufgenommene Lesart. Vgl. Xenoph. Memorab. II, 2 u. Arist. Phys. 5, 1. 2.

zeugung von einem ewigen Gott und der gutwilligen Ergebung in seinen Willen, die sich darin ausspricht, in der That etwas Bewunderungswürdiges und Nachahmungswerthes an sich haben! Aber lassen wir die Gottergebenheit, die Seelengröfse, die sie verrathen und der wir im Alterthum in der Weise nicht begegnen! Mag Jeder über den Werth oder Unwerth, wie über die Autorschaft des zweiten Buches der Maccabäer sich welche Gedanken auch immer machen, mag die Mutter jener sieben Märtyrer in ihrer Landessprache geredet, daher jene Worte, welche in dem griechischen Text stehen, nicht ausgesprochen haben, sie mag gar, wenn man will, mit Moses das hebräische בָּרָא gebraucht haben — in welch' letzterm Falle wir freilich in dem Verfasser eines deuterocanonischen Buches einen gewichtigen Zeugen für das Mosaische בָּרָא im Sinne von »schaffen (aus Nichts)« hätten —: hierüber, wobei wir als Katholik den allerersten Satz natürlich ausschliefsen müssen, nach Belieben zu denken, steht frei. Aber, sieht man von All' dem wie auch davon abgesehen, dafs man vielleicht mit Lutterbeck die zwei Macc.-Bücher als aus dem altpharisäischen, d. h. streng-orthodoxen jüdischen Lehrbegriff hervorgegangen annehmen darf, in dessen Wesen es liegt, die Welt als eine schlechthinnige Setzung Gottes (im Wesentlichen gleichbedeutend mit Fichtes Setzung des Andern durch das absolute Ich) zu betrachten, weil damit die Welt und in ihr wieder vor Allem die Natur am meisten innerlich vernichtigt, Gott und der Geist am meisten verherrlicht wird, — die Worte an, wie sie dastehen, erwägt man unbefangen die gottinnige Herzensergiefsung der Maccabäerin, welche sie enthalten, und die Verhältnisse, unter denen sie gesprochen, die überzeugende Gewifsheit von einem allmächtigen Schöpfer, Herrn und Vater, auf den sie ihr einziges noch übriges Kind, um ihm Muth und Vertrauen einzuflöfsen, hinwies: so kann man unserer Ueberzeugung nach kaum anders als annehmen, dafs die Maccabäerin, um ihrem Kinde recht die Machtfülle des absoluten Wesens zu veranschaulichen, ihm Gott als Herrn und Urheber alles Seienden, somit auch als

seinen Herrn und Leiter so recht an's Herz zu legen und fühlen zu lassen, dafs eben dieser auch seine allmächtige Hand nicht von ihm wegziehen, sondern auf irgend eine Weise auch jetzt noch zum Troste und zur Hülfe sein würde, hier auf den ersten und allgemeinen Anfang, dessen terminus a quo das Nichts (nihilum negativum) war, geblickt, folglich ihren Glauben, dafs Gott die Welt geschaffen, ausgesprochen, mithin auf die Hauptgrundlage alles Gottvertrauens, auf Gott als den allmächtigen Schöpfer hingewiesen habe.[1]) Vielleicht entgegnet man uns hier, dafs die ganze Stelle, strenge genommen, nur das berichtet oder aussagt, was die Maccabäerin darüber gedacht und ausgesprochen hat! Aber, die Unzulässigkeit dieser Stelle als eines strengen göttlich-wahren Schriftbeweises für die Wahrheit der darin enthaltenen Behauptung selbst zugegeben, kann uns der Ausdruck ihres Glaubens in dieser Fassung genügen; von ihm müssen wir nothwendig auf den Glauben der damaligen Zeit überhaupt schliefsen, den also nicht allein das weibliche Geschlecht, sondern auch das männliche, ja das gesammte jüdische Volk getheilt hat. Oder ist es vielleicht irgendwie wahrscheinlich, dafs die Worte der Maccabäerin eine blofs individuelle Ansicht, eine blofse Privatmeinung enthielten? Wäre in dem Falle die kraftvolle Ausdrucksweise ihres unerschütterlichen Glaubens nicht ganz unnatürlich und fast unerklärbar? Und das gerade in dem rührenden und entscheidenden Moment, wo es sich um das Leben ihres letzten Sprösslings handelte! Und dieser einzige noch übrige Sprofs? Was hätte ihn denn bewegen sollen, dieser individuellen Meinung bei-

---

1) Zu der Annahme, dafs hier nicht an ein „philosophisches Nichts," sondern nur an eine lichtlose Materie, die ὕλη ἄμορφος (Weish. 11, 7.) zu denken sei, liegt kein genügender Grund vor. In dem von Einigen gezogenen Schlusse, wie ihn Ziegler macht (S. 96), dafs man deshalb, weil der Satz des gemeinen Lebens: „aus Nichts wird Nichts" im Alterthum gewöhnlich gewesen, in Hinsicht der Schöpfung fast überall seine Zuflucht zur Emanation nehmen mufste, und somit der Verfasser unserer Stelle an ein eigentliches Nichts im philosophischen Sinne, d. i. an eine unvermittelte Schöpfung ohne schon vorhandenen Grundstoff wol schwerlich gedacht hätte, — ist die Prämisse richtig, der Nachsatz aber hier offenbar falsch.

zustimmen? Welchen Trost hätte er aus solch' einer blofsen Privatmeinung schöpfen, warum überhaupt sich dem Tode weihen sollen?

Wir können demnach hier die kirchliche Auffassung dieser Stelle, weil sie die wahrscheinlichere, einfachere, natürlichere, und am meisten begründete ist, mit allem Rechte festhalten, und können bei richtiger Würdigung dieser Stelle, gleich wie sie schon Origenes den Philosophen seiner Zeit, als sie den biblischen Schöpfungsbegriff in Zweifel zu ziehen suchten, geradezu entgegen stellte,[1]) uns fernerhin auf sie berufen. In diesem Sinne spricht sich auch L. W. Grimm zu unserer Stelle aus und das Urtheil dieses liberalen und gründlichen Commentators der Macc.-Bücher ist gewifs wichtig und beachtenswerth.[2])

Diese Belegstellen mögen genügen, um einerseits die Bedeutung von בָּרָא im Sinne von schaffen zu begründen, andererseits aber auch dazu dienen, den Glauben der alttestamentlichen Schriftsteller über unsere Frage aufser Zweifel zu stellen. Und will Jemand nicht zugeben, dafs der erste Vers durch sich selbst schon unsere Auffassung klar und bestimmt genug ausdrückt, will Jemand denselben seiner selbst wegen nicht für die Schöpfung passiren lassen: nun gut, dann mögen ihn die vielen andern Stellen des A. B.s vergewissern, dafs nicht der Verfasser der Genesis allein unter den Israeliten בָּרָא in der bestimmten Bedeutung von »schaffen« sich gedacht und gebraucht habe, sondern es mögen auch die nach ihm folgenden, spätern Schriftsteller ihn überzeugen, dafs wir בָּרָא so erklären müssen, und zwar wegen der spätern, die dasselbe aussagen, was jener sagt, sofern man den eigentlichen und wahren Inhalt der Stellen genau in Betracht

1) De Princip. II. 1.

2) „Gleichwohl verdient nach Beiden L. a. a. die kirchliche Erklärung als die einfachere und natürlichere den Vorzug (dafs nämlich in der Stelle die Schöpfung [aus Nichts] bezeugt ist); die Erschaffung des Menschengeschlechts konnte aber in diesem Falle mit der Erschaffung des Ganzen in sofern in Eine Linie gestellt werden, als der Stoff, aus welchem Gott die Menschen bereitete, doch auch erst aus dem Nichts hervorgerufen war.“ Z. d. St. (Exeg. Handb. 4. Lfg.)

zieht. Einem so kurzen und kraftvollen Ausspruch, als es der erste ist, der in so wenigen Worten so Vieles aussagt und unter seiner einfachen Hülle eine Fülle der wichtigsten Wahrheiten birgt, begegnen wir im A. T. freilich nicht wieder; allein eine Reihe von Stellen bezieht sich in irgend einer Weise auf den ersten Ausspruch Moses zurück, sei's dafs sie diesen blofs wiederholen, sei's dafs sie ihn mit andern Worten umschreiben. Das geschieht nicht selten in einer Weise, dafs sich aus solchen Stellen allein der Beweis für unsere Fassung des בָּרָא zur Genüge führen liefse. Deshalb ist auch die Behauptung des Rationalisten Gladisch, des Reform-Juden Cahan und Anderer, die Lehre von der Schöpfung habe keine andere Stütze, als den ersten Vers der Schöpfungsurkunde, ein Beweis aus den übrigen h. Schriften könne von Niemandem beigebracht werden, eine durchaus unbegründete, der jeder wahrheitsliebende Exeget nicht das mindeste Gewicht beilegen wird. Und kann auch für die bestimmte Redeweise »schaffen aus Nichts« zwar keine Stelle aus dem A. T., strenge genommen, angeführt werden: der Sinn bleibt hier wie in andern Stellen derselbe, den wir mit obigem Ausdruck oder sonst anders ausdrücken, und bleibt bestehen, wenn man nebenbei auch die, zwar selten vorkommenden Bedeutungen von »machen (עָשָׂה),« welches in den Psalmen öfters aber mit »schaffen (בָּרָא)« identisch vorkommt, »aus vorhandenem Stoffe machen, bereiten« gelten läfst. Auch wir reden ja nicht selten in ganz ähnlicher Weise. Ueber die wahre Bedeutnng des fraglichen Verbums kann man daher mit Grund nicht im Zweifel sein. Indem בָּרָא die ursprüngliche Produktion ausdrückt und, obgleich es auch nach Moses von den Propheten bisweilen synonym mit עָשָׂה oder יָצַר gebraucht wird, dennoch stets viel nachdrucksvoller ist und nur von Gott vorkommt, handelt es sich bei den Synonymen eigentlich nicht um ein Erschaffen von Körpern in der ganzen Strenge des Ausdrucks; diese stehen da, wo Gott die schon vorhandenen Körper nach ihrem Zwecke ausbildet, ordnet, sie bezeichnen die Thätigkeit Gottes, wenn er auf die schon vorhandene Materie wirkt, ihr eine neue Art des Be-

stehens giebt, drücken also nur die Bildung einer Sache durch den Willen des Schöpfers aus.[1])

Nicht wenig wird endlich diese Auffassung von dem streng sittlichen Geiste des Hebraismus unterstützt, ja sogar durchaus gefordert; dieser bekommt eben in der scharfen Trennung des höchsten Wesens von allem Stofflichen der Welt und in dem absoluten Herrsein über diese seinen echten Charakter. In dem Falle aber, dafs wir diesen Sinn Preis gäben, würde der das ganze A. T. unter den verschiedenartigsten Bildern durchdringende und belebende Grundgedanke, dafs Gott der absolute Schöpfer des Weltganzen sei, dafs Alles von ihm sein Sein und Bestehen habe, uns in der That unerklärbar bleiben.

Wie man demnach bei בָּרָא nicht an eine ewige, neben Gott existirende Urmaterie denken darf, aus der etwa geschaffen worden: ebenso unzuläfslich ist es schliefslich, die-

---

1) Die mystisch-allegorischen Deutungen, welche mehre Rabbinen, die sammt den Talmudisten sich nicht selten in den albernsten Buchstabenspielen gefielen, mit dem בָּרָא versucht haben, können wir ruhig ihren Urhebern selbst überlassen; die Meisten sind blofs ihrer Curiosität wegen merkwürdig. Unter den christlichen Gelehrten gab sich namentlich seit dem sechszehnten Jahrhundert eine grofse Vorliebe für cabbalistische Spitzfindigkeiten und Träumereien in der Schriftauslegung kund, die in neuester Zeit in dem P. Gofsler wiederum einen kühnen, aber unglücklichen Vertheidiger gefunden haben. Ganz besonders wollten Viele zur Erhärtung der Lehre von der Trinität ein Mysterium aus בָּרָא herausklauben, und fanden zu dem Ende darin die Anfangsbuchstaben der drei göttlichen Personen, in ב den Sohn (בֵּן), in ר den Geist (רוּחַ), in א den Vater (אָב). So Kümmet (S. J.), R. Juda und viele Andere. R. Adia versteht unter בראשית . . . הארץ die „constructio Sanctuarii" und unter והארץ . . . תהו ובהו dessen „destructio." Auch vermuthet L. Schmid, unter den neuern Gelehrten jedenfalls der originellste Schrifterklärer, in בָּרָא einen höhern Sinn. Dieser äussert sich über das angebliche Mysterium also: „Hiezu ist zu bemerken, dafs wie jene drei Namen das Grundwesen und die Grundthätigkeit in Gott enthalten, so deren Anfangsbuchstaben, woraus das Wort בָּרָא besteht, als die nach Aufsen gekehrten Namen deren Gesammtthätigkeit nach Aufsen darstellen, und zwar als eine mit dem Sohne beginnende und durch den Geist zum Vater, Anfang A (א) zurückführende." A. a. O. I, 7. Diese und ähnliche Gedanken mögen wol dem tiefen philosophischen Geiste ihres gelehrten Urhebers eine Art süfser Befriedigung geben — der nüchterne Exeget aber wird sie in dem einfachen Worte schwerlich finden. —

sem Zeitworte emanatistische Elemente unterzulegen, und bei der Schöpfung an eine innere Selbstentfaltung Gottes, an ein Hervorgehen der Materie aus der Gottheit zu denken, worauf es die vielfach falschen etymologischen Versuche, die besonders Johannsen in der Absicht, möglichst viele und genaue Beziehungen zu Indiens vielleibigem kosmogonischen Sagenkreise herauszuklügeln, und so die ganze Hebräische Kosmogonie in ein Emanationssystem umzukehren, anstellte, offenbar abgesehen haben. In welchem Verhältnifs indefs בָּרָא auch zu dem indogermanischen ϜΕΡ (*φέρειν*, ferre, goth. bairan, engl. bear) stehen mag: so viel ist ausgemacht, dafs, falls man das Wort im Sinne von »(Frucht) tragen,« »gebären« oder »zeugen« nehmen würde, wir das nur mit Verletzung aller Regeln der Kritik, gegen den alttestamentlichen Sprachgebrauch, gegen den allgemeinen Sinn der alttestamentlichen Religion thun könnten. Kein Wunder daher, wenn Johannsen für diese Deutung einen allseitig haltbaren Grund nicht vorzubringen vermag. Sehr schön ist bekanntlich das Schaffen Gottes in der Mosaischen Kosmogonie als ein Sprechen Gottes bezeichnet. Dieses Wort ist das Abbild seines unsichtbaren Wesens, wie auch das Wort des Menschen der vollkommenste Ausdruck seines Geistes ist. Das Wort Gottes (דְּבַר יְהוָה, *λόγος* oder *ῥῆμα τοῦ θεοῦ*) bezeichnet in der h. Schrift seinen Willen, es ist die von Innen nach Aufsen gesetzte, sich offenbarende Idee, der äufsere Zustand der Idee, das Symbol, die Versinnbildlichung des Willens (1. Mos. 1, 3. 5. Mos. 8, 3. Ps. 33, 6. vgl. 9. 104, 30. Js. 48, 13. Eph. 1, 11. Hebr. 11, 3.). Aber hier wirkt das Wort Gottes nur schaffend, nur disjunctiv das Einzelne aus dem chaotischen Ganzen scheidend und ordnend, nicht aber gebärend oder zeugend, wie in den kosmogonischen Systemen der Inder, deren Grundcharakter das Hervorgehen, nicht das Geschaffenwerden ist. Wie späterhin (Ps. 105, 31. 34.) auf das Sprechen Gottes die schrecklichen Landplagen über Aegypten kommen, so schliefst auch in der Mosaischen Kosmogonie das Sprechen die entsprechende Wirklichkeit mit ein. Das Verbum אָמַר er sprach (dixit, *ἔφη*), das, im He-

bräischen vom Sprechen des Machthabers üblich (Neh. 3, 9. 2. Chron. 24, 8.), von spätern Dichtern auch wol durch צִוָּה »er befahl« wiedergegeben wird (Ps. 33, 9. 148, 5.), in welchem Sinne אָמַר selbst im Arabischen vorkommt, hat zwar eine doppelte Bedeutung, indem es sowohl das Denken als inneres Sprechen, als das Sprechen als sich äufserndes, verlautbarendes Denken bezeichnet. Doch dürfen wir, mögen wir sonst das Sprechen der ewigen in sich und durch sich bestehenden Intelligenz, die Willensbestimmung in eben dieser Intelligenz, womit sie eine Zeit anfängt, eben so wenig, als eine Veränderung oder eine von selbst entstandene Bewegung in der Materie vollends begreifen, bei dem oft wiederkehrenden, so bedeutungsvollen »וַיֹּאמֶר« nur an ein äufseres Sprechen Gottes in die Materie hinein, an den λόγος προφορικὸς, nicht ἐνδιάθετος denken; es ist dadurch die volle Bedingtheit der Weltschöpfung durch den Weltgedanken ausgedrückt. Dadurch, dafs Gott die Welt durch sein allmächtiges Wort in's Sein ruft, bleibt Gott vor wie nach dasselbe selbstständige, über- und aufserweltliche Wesen; er bleibt absoluter Herr der Welt. Einen erhabeneren Begriff kann sich der Sterbliche von der Schöpfung nicht machen und v. Bohlen und Johannsen bekunden wenig Sinn für die feierliche, schon den Longin begeisternde Gewaltthätigkeit in dem lebendigen Wort, für die Uebermacht der lebendigen That in der darstellenden Rede, wenn sie das blofse Denken und innere Wollen Gottes: »Ich will Welten schaffen — und sie waren da,« wie es in den Veden von dem unpersönlichen »Es« heifst, für erhabener und grofsartiger halten. Dieser Begriff wird aber von Grund aus zerstört, sobald man den göttlichen Weltgedanken zur geschöpflichen Wirklichkeit der Welt macht. Das Sprechen an die Stelle des Denkens gesetzt, also beide identificirt, wird die Welt Gott immanent, folglich göttlichen Wesens. Aus seinem Innern fliefst sie dann gleichsam hervor als etwas ihm Gleiches und Homogenes, das sich von ihm entäufsert und dennoch mit ihm verbunden bleibt, das einer Substanz mit ihm ist, und als ausfliefsender Gedanke sich nicht vollständig

von ihm scheidet und trennt. Die Welt ist dann, um es kurz zu sagen, nicht mehr ein äufseres Werk des absoluten Willens und als solches in totaler Abhängigkeit, wie es das theokratische Bewustsein des Israeliten will. Zwischen dem »Hervorgehen aus Gott« und dem »Geschaffenwerden durch Gott« ist also ein grofser Unterschied; jenes erfolgt stets auf nothwendige und passive Weise, dieses durch freie und gewollte That; bei ersterm wird ein schon wirklich vorhandener Stoff, bei diesem nur die reine Möglichkeit von beiden angenommen. Die Schöpfung ist aber nicht ein natürlicher und nothwendig passiver Ausfluſs aus dem Absoluten, sondern sie ist ein freier, selbstbewufster Act des göttlichen Willens, der freien Thätigkeit Gottes. Und wäre die Welt nur eine Emanation Gottes, so würde sie als das Hervorgegangene das eigentlich Wirkliche, Existirende, nicht Geschöpf, sondern das Selbstständige, der Grund sein, Gott aber, aus dem sie hervorgegangen, das aufgehobene Wirkliche, Unwesentliche werden.

3. Bei Feststellung der Bedeutung des Gottesnamens אֱלֹהִים, dem neuere kritische Bibelausleger vielfach eine durchaus falsche Würdigung haben widerfahren lassen, können wir für unsern Zweck uns auf wenige nothwendige und wesentliche Andeutungen beschränken.

Am richtigsten leitet man das Wort von dem in der Poesie, namentlich bei Hiob gebräuchlichen Singular אֱלוֹהַּ, θεὸς (chald. אֱלָהּ, syr. ܐܠܳܗ, arab. إِلَٰهٌ, woher أَلِهَ coluit, odoravit deum) ab, dafs offenbar in Folge weiterer Fortbildung aus אל von אול, איל »stark, mächtig sein,« entstanden ist. Nach dieser Etymologie, für die sich im Ganzen auch Gesenius, Tuch, Reinke, Kurtz und Andere erklärt haben, bezeichnet אֱלֹהִים sehr passend Gott in seiner unendlichen Machtvollkommenheit; daher erscheint er auch im Beginn der Mosaischen Kosmogonie der zeitanfänglichen, bedingten Creatur gegenüber als deren absolute Causalität und alleiniges Princip. Diese Fassung wird nicht wenig durch die göttlichen Beinamen selber bestätigt. Wie schon durch das Appellativ-

nomen אֲדֹנָי ὁ κύριος, δεσπότης seine höchste Oberherrschaft ausgedrückt wird, so haben auch diese insgesammt vorzugsweise auf die Macht Gottes, die im A. B. als eine unbeschränkte, absolute erscheint (Ps. 145, 3.), Bezug. In einer wirklich grofsartigen Weise zeigt sich diese unendliche Machtfülle Gottes späterhin in den verschiedenen Wundern, wie diese besonders in den Zeiten der Noth in Aegypten, im Exil, im Reiche Israel während seiner hartnäckigen Kämpfe mit dem finstern Heidenthum, überhaupt stets da, wo es sich zugleich um die äufserliche Stellung des Bundesvolkes, עַם יְהוָה (1. Sam. 2, 24. 2. Sam. 1, 12.) zum Heidenthum, אֹיְבֵי יְהוָה (1. Sam. 30, 26. 2. Sam. 12, 14.) handelt. Diese haben durchweg den Charakter des Grofsartigen und Ungeheuren im Verhältnifs zu den Wundern des N. B.s, in dem Christus selbst das Wunder κατ' ἐξοχήν bildet und in dem die im A. B. herrschende Idee der Allmacht und des Gesetzes mehr zurücktritt und die der Liebe zum Vorschein kommt. So ist Gott der Starke, der Allmächtige אֵל שַׁדַּי (1. Mos. 17, 1. 28, 3. 35, 11. 2. Mos. 6, 3. vgl. 2. Mos. 15, 11. Ps. 10, 12.), der Erhabenste, der Allerhöchste, עֶלְיוֹן (1. Mos. 14, 18—20. Ps. 97, 9.), der Herr der Heerschaaren יְהוָה צְבָאוֹת oder צ׳ אֱלֹהֵי (1. Sam. 17, 45.). Und eben dieser Gott nun bringt durch seinen blofsen Willen alle Dinge hervor, er schafft; ja sein Wort, sein Wille genügte, um eine ganze Welt in's Dasein zu rufen! »Es sprach Gott: Es werde Licht! — und es ward Licht (1. Mos. 1, 3,).« [1]) »Denn er sprach,

---

1) Diese Worte, so einfach und doch zugleich so erhaben — in wie feierlicher Weise leihen sie dem göttlichen Willensakte Ausdruck! Die Tragweite dieser herrlichen Worte, von mehren Neuern so leichtsinnig verkannt, fühlte schon ein heidnischer Weiser. Eben auf die Macht und Majestät des Mosaischen Gott-Schöpfers, wie auf den Anfang der Genesis überhaupt bezieht sich das Urtheil des attischen Philosophen und Rhetors Longin († 273) in der ihm ziemlich allgemein zugeschriebenen ästhetischen Abhandlung „περὶ ὕψους (ed. Veron. 1733)," wenn er von dem Gesetzgeber der Juden sagt, derselbe sei ein aufsergewöhnlicher Mensch (οὐκ τυχὼν ἀνὴρ) gewesen und habe die Gröfse und Macht Gottes gleich zu Anfang seiner Gesetze in ihrer ganzen Würde in diese Worte gefafst: „Es sprach Gott: es werde Licht — und es ward." — In gleicher Weise konnte Libanius, der Freund des Kaisers Julian und ge-

und es ward; er gebot und es stand da — כִּי הוּא אָמַר וַיֶּהִי הוּא צִוָּה וַיֵּעָמֹד (Ps. 33, 9. vgl. Offb. 4, 9.)« Die ganze Schöpfung ist das Werk seiner göttlichen Allmacht; Gott selber schreibt sie sich zu und schliefst jede andere Ursache, sowohl helfende als instrumentale aus (Js 37, 16. 40, 12. 14. 40, 26. 28. 42, 5. 44, 24. Hiob 9, 8. u. Röm. 1, 20.). Durch den schöpferischen Akt steht Gott zugleich über allen Götzen des Heidenthums, ja er betheuert diesen gegenüber selbst, hierauf hinweisend, seine eigene Würde und Hoheit. »Alle Götter der Heiden sind nichtige Wesen; Jehova hat aber den Himmel gemacht — כִּי כָל־אֱלֹהֵי הָעַמִּים אֱלִילִים וַיהוָה שָׁמַיִם עָשָׂה (Ps. 96, 5. vgl. Jer. 10, 11.). Diese schöpferische Thätigkeit ist eben ein charakteristisches Zeichen des wahren Gottes, der, weil Weltschöpfer, auch der wahre Gott der ganzen Menschheit ist. Nur dieser Gott hat jene schöpferische Thätigkeit im eigentlichen Sinne des Wortes ausgeübt, und aufser ihm Niemand, weil, obgleich Gott die Organe seiner Offenbarungsthätigkeit mit der Macht Wunder zu wirken ausrüstete, in keiner Creatur als einer *ὑπόστασις* aufser Gott eine unendliche Macht, wie sie zum Schaffen nothwendig ist, Statt haben kann; nur ihm, dem wahren Gott ist es eigen, aus Nichts Substanzen hervorzubringen, nur dieser hat schöpferische Kraft und das ist eben, wie Cyrill v. Alex. so treffend anmerkt, unter den göttlichen Vorzügen wol der ausgezeichnetste.[1]) Dieser Gott ist vor dem Anfang aller Dinge, also der einzige und ewige (Ps. 90, 2. 102, 26. Hiob 38, 4—12. Js. 43, 13. 19. Joh. 17, 5. 24. Eph. 1, 4. 1. Petr. 1, 20.), als ein einiger Gott schafft er die Welt (בָּרָא) und zwar durch sein Wort (וַיֹּאמֶר) als sein Werk (וַיַּעַשׂ, וַיְהִי) aufser sich (וַיִּקְרָא) und in schöner seinen Zwecken entsprechender Ordnung (כִּי טוֹב). So das Walten dieses mächtigen und vollkommenen Gottes im

---

schworener Feind des Christenthums, obgleich ein eifriger Bewunderer des Polytheismus, nicht umhin, das göttliche Schöpferwort wegen seiner erhabenen Kürze anzustaunen. —

1) Vgl. Dieringer, Lehrb. der Dogmat. S. 223.

A. B. betrachtend, sieht man so recht das grobe Unrecht des modernen Rationalismus, wenn er in letzterer Zeit in Folge einer flachen Geschichtsanschauung mit diesem Gott des A. B.s den Zeus der heidnischen Welt, unter dem man nach Senecas [1]) Bemerkung Jedes und Alles verstehen kann, zu identificiren oder doch in Parallele zu bringen sich erdreistete. Seine Beiwörter »παντοκράτωρ,« »τρισμέγιστος,« »ὕψιστος« und »ter optimus maximus,« womit ihn die Dichter so reichlich ausstatten, klingen freilich sehr schön; aber hat nicht der vielgepriesene Zeus, obgleich »Vater der Götter und König der Menschen,« wie ihn die Alten so gern nennen, sich selbst dadurch, dafs er selber sich einer höhern Macht, dem blinden Fatum (Ἀναγκὴ) beugen mufs, das sprechendste Zeugnifs seiner Machtlosigkeit ausgestellt? Wie wird nicht seine Alleinherrschaft durch die Dazwischenkunft des ewigen, unerbittlichen (ὃν σφαγίων κλύει, prece non ulla mobilis) Schicksals, der Fortuna, so unangenehm gestört! [2])

Da demnach אֱלֹהִים sehr passend die unendliche, aber einheitliche Machtfülle des schaffenden Gottes ausdrückt, so kann auch die Verbindung desselben im Plural mit dem unmittelbar vorhergehenden בָּרָא im Singul. keineswegs auffällig erscheinen, sondern spricht vielmehr ganz entschieden für die Einheit Gottes und dessen Wesenheit; die erstere Form wird durch die letztere als Einheit deutlich bestimmt. Auch kommt אֱלֹהִים sonst mit dem Singular (א׳ צדיק Ps. 7, 10.) vor, ein Beweis, dafs wir uns darunter nur den einzigen wahren Gott zu denken haben, falls nicht die Verbindung des Plur. maj. mit dem Singular anderweitig statuirt wäre. Vgl. 1. Mos. 42, 30. 2. Mos. 21, 34. 36. Daher reden denn auch Spätere von Gott, dem Schöpfer, geradezu im Plural. Js. 54, 5. 149, 2. Hiob 35, 10. Nach Nork soll der

1) Quaest. natur. II, 45.

2) „(Te semper anteit) saeva Necessitas,
Clavos trabales et cuneos manu
Gestans ahena, nec severus
Uncus abest liquidumque plumbum.“
Horat. Od. XXXV, 17—20. Vgl. Hom. Il. XVI, 426ff. Sophocl Alc. 485. Eurip. Alc. 978. Herod. Hist. I, 91.

Singular בָּרָא für den Majestätsplural alle Beweiskraft verlieren, wenn man ihn mit anderen Stellen (1. Mos. 20, 13 u. 35, 7.), wo die Verba Pluralformen haben, vergleiche; doch mufs man den Einwand allein schon deshalb für nichtig erklären, weil kein Grund vorhanden, warum sich der Plur. maj. nicht gleich wie in andern Sprachen, so auch hier auf das Verbum erstrecken soll.

Man darf daher auch Obigem zufolge in der Pluralanwendung unsers Wortes weder mit ältern und neuern christlichen Bibelauslegern, Theologen und Lexicographen ohne Weiteres die göttliche Trinität in einer Wesenheit, noch, was weit verwerflicher und gefährlicher ist, nach Verkennung aller kritischen und hermeneutischen Regeln, sowie namentlich der religiösen, den Geist des A. B. scharf charakterisirenden Grundlage, Spuren eines uranfänglichen Polytheismus oder den Gott der Götter, den »primus inter pares« mit den Rationalisten suchen wollen. Erstere, von Augustin an den Theologen beliebte Meinung ist, vom alttestamentlichen Gesichtskreise aus angesehen und weil im grellen Widerspruch mit der Geschichte der göttlichen Offenbarung, wenn nicht geradezu falsch, so doch ebensowenig richtig und zulässig, als das Wort von der »*πλήρωμα τοῦ θεοῦ*« der Theosophie (civitas Dei) zu deuten oder gar, was die Absurdität auf die Spitze treiben heifst, mit Nork[1]) darin die indische Trimurti oder doch eine Beziehung auf dieselbe zu erblicken. Dafs hier für »Gott« deshalb אֱלֹהִים gesetzt sei, weil sich das Alterthum die Gottheit in unendlicher Menge und Theilbarkeit und doch wieder zusammenhängend dachte, — diese so hingeworfene, übereilte Aeufserung Ewald's[2]) findet im A. T. nicht die mindeste Bestätigung und kann blofs vom polytheistischen Standpunkte als wahr anerkannt werden. Nicht legte der Hebräismus, wol aber der Polytheismus jeder Gottheit eine besondere Kraft bei, welche den andern Göttern fehlte. Im A. B. ist Gott stets dasselbe eine, abso-

1) Hebr.-chald.-rabb. Lexik. s. v. אלהים.

2) Lehrb. 178.

lute Wesen; blofs seine Erscheinungsformen sind verschiedene. Er ist, weil Weltschöpfer, hier das einzige und einfache, rein geistige, von allem Stofflichen nothwendig verschiedene Wesen. Der Apostel legt mit Recht nur dem biblischen Gott die Untheilbarkeit seines Wesens zu. Röm. 3, 30. Eph. 4, 5. 6. vgl. Tim. 2, 5. 6, 15. 16. Dieses Grunddogma des Israelitismus von der Einheit und Geistigkeit Gottes gegenüber dem Heidenthum ist auch der alten Welt nicht verborgen geblieben; sogar die Heiden haben, was man freilich gern übersieht, den Juden in diesem Punkte Gerechtigkeit wiederfahren lassen, wie das Tacitus für seine Zeit bezeugt.[1]) Sachkundige und besonnene Exegeten sind auch über die angeblich »polytheistischen Ueberreste« in אֱלֹהִים, von denen die Rationalisten der letztern Decennien so oft gesprochen und von denen, sonderbar genug! selbst gläubige Theologen unserer Zeit zu reden sich nicht schämen, längst mit sich im Reinen. Ohne daran zu erinnern, dafs Moses das Wort aus naheliegenden Gründen eben an unserer Stelle nicht gewählt haben würde, falls es auf eine polytheistische ursprüngliche Hinterlage hätte schliefsen lassen, steht es aufserdem fest, dafs aus der Pluralform überhaupt nicht das Geringste für obige Ansicht bewiesen werden kann.

Alle diejenigen, welche in אֱלֹהִים eine Mehrheit zu finden glauben, vergessen, dafs die Pluralform, wie sie anderswo nur den dem jedesmaligen Worte zu Grunde liegenden Begriff erweitert, ihn intensiver macht, so hier vorzugsweise die Machtfülle des höchsten Wesens ausdrückt. Das beweisen allein schon die Pluralbezeichnungen, deren sich die alttestamentlichen Schriftsteller an andern Stellen so gern, von Gott oder doch da bedienen, wo sie den Begriff eines Wortes verstärken wollen. So heifst Gott אֱלֹהַּ עֹשַׂי »Gott mein (eigtl. meine) Schöpfer (Hiob 35, 10.),« בְּעָלֶיהָ עֹשָׂיהָ »dein Gemahl

1) „Judaei mente sola unumque numen intelligunt. (Profanos, qui Deûm imagines mortalibus materiis in species hominum effingant:) summum illud et aeternum neque imitabile neque interiturum.“ Hist. V, 5. — In ähnlicher Weise äufsern sich Numenius, Strabo, Diodor u. Dio Cassius. Vgl. Eusebius, Praep. ev. IX, 7.

(Gott) ist dein (deine) Schöpfer (Js. 54, 5.).« Vgl. Jos. 24, 19. Hos. 12, 1. Pred. 12.[1]) Wie Gott im A. B. sehr oft אֲדֹנָי »Herr (eigtl.: meine Herren)« genannt wird, in derselben Weise wird von gewissen mächtigen Individuen die Pluralbezeichnung angewandt; Potiphar (1. Mos. 39, 20.), Pharao (40, 1.) und Joseph als Vicekönig von Aegypten (42, 30.) werden daher einfach אֲדֹנִים »Herren« genannt, um die Herrschermacht desto stärker hervortreten zu lassen. Gewifs wird es Niemanden beikommen, wegen der Pluralform statt einen Pharao hier mehre Pharaonen anzunehmen. Am wenigsten darf man jene Stellen übersehen, wo אֱלֹהִים selbst geradezu von Einzelwesen gebraucht wird; so steht es ja von einem einzelnen Götzen, vom goldenen Kalbe (2. Mos. 32, 4.), vom Dagon (1. Sam. 5, 7.), von der Astarte, der Gottheit der Sidonier (1. Kön. 11, 5.), von Baal-Sebub, dem Götzen der Ekroniten (2. Kön. 1, 2.). Mit welchem Grunde will man denn bei dem an unserer Stelle vorkommenden אֱלֹהִים so ohne Weiteres an eine Mehrheit denken? bei jenem Worte, das die alttestamentlichen Schriftsteller gewifs sonst nicht würden gebraucht haben, dessen einheitliche Bedeutung, falls diese sonst nicht fest stände, sie uns wiederholt auf ganz verschiedene Weise durch erklärende und das Wort bestimmende Zusätze zu erkennen geben, in dem die Israeliten selbst, obgleich sie zur Vielgötterei sich stark hinneigten und mehre ihrer Glieder dem alten übererbten Glauben an den einen Gott untreu werdend zur Abgötterei sich verirrten, niemals eine Mehrheit von göttlichen Wesen erblickt haben? Die Einheit Gottes bildet ja die Grundlage des Israelitismus, der sich eben hierdurch vor allen übrigen Theokratien des Alterthums, in denen von einem wahren Monotheismus und von Religion im Sinne einer richtigen Gotteserkenntnifs keine Rede sein kann, so wesentlich auszeichnet; sie tritt als das Erste und Vorzüglichste in dem Gesetze Moses, in den sämmtlichen Schriften des A. B.s, im Talmud überall auf's Deutlichste hervor und wird überall,

---

1) Vgl. Reinke, der Gottesnamen Jehova (in d. „Beiträgen." Bd III.) S. 138ff.

wo nicht ausgesprochen und von Neuen eingeschärft, so doch stets vorausgesetzt. Vgl. 2. Mos. 20, 2. 3. 5. Mos. 4, 35. 39. 6, 4. Js. 45, 5. 7. 22. Mal. 2, 10. Tob. 17, 3. Macc. 2, 10. Apstg. 17, 28. 1. Cor. 8, 4—6. 1. Tim. 2, 5. Jac. 2, 19. Eph. 4, 3. 6. Joh. 17, 3. Kein Wunder, wenn die zwei bedeutungsvollen, auch von Christus stark betonten (Marc. 12, 29.) Worte: יהוה אחד Gott ist ein einziger (5. Mos. 6, 4.), mit denen R. Akiba[1]) unter der Römischen Herrschaft den Märtyrertod starb, im ganzen spätern Judenthum als die tiefste Basis seiner Dogmatik und Ethik wie seiner Lebensaufgabe überhaupt galten. Und noch zur Stunde lobpreisen die Juden in ihren Synagogen Gott, den Herrn der Welt, dafs sie »nicht zu Heiden geboren, die vor unwürdigen und eitlen Dingen ihre Kniee beugen und hülflose Götter anbeten, indefs sie den König aller Könige, aufser dem es kein anderes göttliches Wesen gebe, allein anbeten.« [2]) Dieses Bewustsein von dem einen Gott ist uralt; es wurde in der Zeit wol getrübt, aber nie erlosch es ganz. So wird uns in Malki-sedek, dem Könige von Schalem oder Zion (Ps. 76, 3.) ein Priester oder Diener des allerhöchsten Gottes, des Herrn des Himmels und der Erde (כֹּהֵן לְאֵל עֶלְיוֹן קֹנֵה שָׁמַיִם וָאָרֶץ) vorgeführt (1. Mos. 14, 18. 19.). Und bei dem Patriarchen Abraham, der, als Monotheist aus Ur in Chaldäa kommend, bereits eine weit reinere und bestimmtere Gotteserkenntnifs besafs, als manche Rationalisten, die es so gern übersehen, dafs viele der ältesten Menschen, obgleich in gewöhnlichen Lebensangelegenheiten Kinder, in den höchsten Sachen richtig dachten, ihm zuschreiben und selbst besitzen, bei dem Nomaden Abraham, sagen wir, erscheint die Einheit des höchsten Wesens als eine längst bekannte. Auch Abraham, der Liebling Jehova's (2. Chron. 20, 7.), erklärt das Wort עֶלְיוֹן, den Beinamen des ewigen, gleichsam mit der höchsten Machtvollkommenheit ausgerüsteten Gottes in seinem denkwürdigen Schwur, den er dem König von Sodom, als dieser nebst

1) Talm. Babyl. Berachot f. 61, 2.

2) Im Gebete: עָלֵינוּ לְשַׁבֵּחַ

Malki-sedek im Thale Schave bei Jerusalem ihm für die Befreiung aus den Händen der Feinde ihren Dank darbrachten, referirte, durch den Beisatz: »Ich erhob meine Hand zu Jehova, dem höchsten Gott (הֲרִמֹתִי יָדִי אֶל־יְהוָה אֵל עֶלְיוֹן), dem Schöpfer des Himmels und der Erde — קֹנֵה שָׁמַיִם וָאָרֶץ (1. Mos. 14, 22.).« Wie kommt es, dafs wir solch' eine richtige Idee von Gott, die, der alten Welt unbekannt, jeden ernstdenkenden Alterthumsforscher in Erstaunen setzt, so früh und zwar zu einer Zeit vorfinden, wo der culturhistorische Standpunkt des Volkes ein sehr niedriger war, wo dicke Finsternifs den Horizont aller andern Völker trübte, wo der Götzendienst mit all' seinen scheufslichen Folgen unter den verschiedensten Formen wucherte? Woher diese so klare Kenntnifs eines einzigen und geistigen Weltschöpfers? War sie vielleicht das Werk der sich selbst überlassenen Vernunft? die Folge vieljähriger Speculationen, etwa durch Beobachtungen über den merkwürdigen Zusammenhang in der Natur demselben zu Theil geworden, oder ist sie durch göttliche Vermittelung gegeben und hat sich von den ersten Eltern an bis zu den Altvätern auf traditionellem Wege erhalten? Für letzteres ist Beweis genug das, wenn auch überaus löbliche, aber vergebliche Ringen der vorchristlichen Philosophie, zur Erkenntnifs des einen, wahren Gottes, nach dem sie wie nach einem ungewissen Schatten haschte, den die Israeliten aber mehr denn zweitausend Jahre gegen das finstere, sinnliche, philosophische Heidenthum vertraten, vorzudringen. Der Umstand, dafs, wie schon Abraham in Malki-sedek (2584), so späterhin (2974) Moses im Lande Midian in Jithro Priester des einen wahren Gottes antrafen, berechtigt zu dem Schlusse, dafs die Kenntnifs und die Verehrung des einen wahren Gottes den Cananitern nie vollends abhanden gekommen (vgl. J. Sir. 24, 13—15. Bar. 3, 37. Ps. 147, 20.), auch bei den übrigen Völkern noch lange fortgedauert, dafs die richtige Idee von dem einen Gotte nur allmälig aus dem lebendigen Bewustsein sich verloren, dafs nur allmälig an die Stelle eines ursprünglichen reinen Cultes Naturreligion und Götzendienst an die Stelle des Monotheismus der Polytheismus getreten

ist. Das findet auch die Vernunft ganz natürlich. Denn die Kenntnifs Eines Gottes mufs nothwendig vorhergehen, ehe man an Vielgötterei denken darf, gleich wie der Corruption die Reinheit, dem Unheiligen das Heilige, der Lüge die Wahrheit durchweg vorhergehend gedacht wird. Oder kann denn das Unheilige früher sein als das Heilige? Setzen nicht ungehorsame Engel — gehorsame, setzt nicht Schuld — Unschuld voraus? Ist nicht das Ideal eher als die Wirklichkeit? Ist nicht auch der Irrthum später als die Wahrheit? »Meinen Hauptsatz aber,« sagt Creuzer, »halte ich in seiner ganzen Ausdehnung fest. Es ist die Grundlehre von einer anfänglich reinen Erkenntnifs und Verehrung Eines Gottes, zu welcher Religion sich alle nachherigen, wie die gebrochenen, verblafsten Strahlen zu dem vollen Lichtstrahle der Sonne verhalten.» [1]) Colebrooke, F. v. Schlegel, F. Jakobs, v. Görres, E. Gerhard sowie viele andere gründliche Alterthumsforscher haben den Monotheismus, an den nach Herder's wahrer Bemerkung alle Segnungen einer moralischen Religion gekettet sind, in gleicher Weise für ursprünglich erklärt. [2]) Und gewifs ist das

---

1) Symb. I, XI. XII. „Das alte Morgenland und Aegypten löste im religiösen Denken von Einer Hauptgottheit verschiedene Eigenschaften los; personificirte sie bald besonders und gab ihnen als eigenen Göttern ihre eigenen Mythen, bald legte es das Abgesonderte wieder in das Grundwesen zurück und vereinigte, was zuvor als getrennt betrachtet war, auf's Neue wieder.“ Symb. II, 167. Vgl. Ed. Gerhard, Grundzüge der Archäologie (in Hyperbor. röm. Stud.) S. 57 ff.

2) „Je mehr ich in der alten Weltgeschichte forsche, um so mehr überzeuge ich mich, dafs die gesitteten Völker von einer reinern Verehrung des höchsten Wesens ausgegangen sind, dafs die magische Gewalt der Natur über die Einbildungskraft des damaligen Menschengeschlechts erst später die Vielgötterei hervorrief und endlich in dem Volksglauben die geistigen Religionsbegriffe ganz verdunkelte, während die Weisen allein im Heiligthume das uralte Geheimnifs bewahrten. Demnach scheint mir die Mythologie der zuletzt entwickelte und der wandelbarste Theil der alten Religionen zu sein. Die Divergenz der Mythologien aber beweist Nichts gegen die Herleitung der Religionen aus einer gemeinschaftlichen Quelle. Nach Verschiedenheit des Himmelsstriches und der Landesart konnten die Mythologien sich örtlich umgestalten. Aehnlichkeiten konnten aus einem verwandten Trieb der Dichtung (?) und Betrachtung hervorgehen von Aufsen. Dies gilt von vielen kosmogonischen

bei tieferblickenden Forschern auch kaum anders möglich. Denn diesen können die verschiedenen monotheistischen Spuren nicht entgehen, welche in allen Religionssystemen der alten heidnischen Völker verborgen liegen; in der ältesten heidnischen Götteranschauung blickt namentlich der Glaube an ein einziges und erstes Urprincip in kennbaren Zügen durch.[1]) Mögen die verschiedenen Urwesen der Alten, der »Tien« der Chinesen, das grofse »Ein« der Inder, der »Zervane-akerene der Perser, oder wie diese sonst heifsen mögen, vielleicht auch die *Μοῖρα* der Griechen und das »Fatum« der Römer, ohne der vielen, äufserst merkwürdigen, bestimmt monotheistischen Aussprüche bei den Griechischen Dichtern zu gedenken,[2]) mögen diese sogenannten Götter aus dem lebendigen Bewustsein der Völker entschwinden und sich in einem geheimnifsvollen Dunkel verlieren, um andern jüngern Gottheiten den Platz einzuräumen, denen man sodann bald Tempel errichtet, Opfer bringt, denen man sich mit Gebeten zuwendet, mögen diese dunkeln und räthselhaften Götter höchstens nur noch in tiefen Hintergrund des menschlichen Bewustseins einen kleinen Platz finden: entferntere Rückbeziehungen auf ein ursprünglich einheitliches Urwesen, auf einen ursprünglichen Monotheismus lassen sich darin nicht verkennen. Das gilt auch, von andern Beweisen des Alterthums abgesehen, von vielen Aeufserungen der heidnischen Schriftsteller, eines Porphyrins und Jamblichus über den »obersten, über die Elemente erhabenen, unkörperlichen, unerschaffenen und untheilbaren Gott« bei den alten Aegyptern, Aeufserungen, die zwar mit Vorsicht aufzunehmen sind, aber doch immerhin deutlich genug für den monotheistischen Glauben zeugen. Ob sich aber bei allen alten Völkern eine

---

Mythen.“ A. W. v. Schlegel in d. Vorrede z. L. Haymann's Uebers. v. Prichard's „Darst. der ägypt. Mythologie“ S. XVI.

1) Vgl. August. de Civit. D. VIII, 9. Philostrat. Vita Apollon. III, 11. Hekat. b. Diog. Laert. Prooem. VII. Colebrooke, Asiat. researches VII, 279; VIII, 396. 494. v. Bohlen, das alte Indien I, 145 u. 153.

2) Vgl. J. Grube, Andeutungen zur Würdigung der Idee des Absoluten in einigen Denkmälern griechischer Poesie (Progr.). Würzb. 1831.

dunkle Kenntnifs des einen wahren Gottes erhalten, wie der Bischof v. Hippo meint (gentes non usque adeo ad falsos Deos delapsae, ut opinionem amitterent unius veri Dei . . . .) und Batteux in einer eigenen Abhandlung vor etlichen Decennien zu erweisen suchte: [1]) das ist eine andere Frage, die sich aber gewifs nicht unbedingt bejahen läfst. Wie Augustin's Worte, so sind die ähnlichen Aeufserungen christlicher Apologeten, eines Athenagoras und Lactantius, [2]) keineswegs derartig maafsgebend, um eine feste Ansicht darauf bauen zu können. Ueber den wahren Gott herrschte in der antiken Welt vielmehr Zweifel und Ungewifsheit, wenn wir die bezüglichen Winke, welche diese uns an so zahlreichen Stellen selbst an die Hand giebt, richtig würdigen, ihre Aeufserungen bezüglich des höchsten Wesens nur mit ungetrübtem Blicke ansehen. Entfremdet dem Gott der Offenbarung, wufste sie bald nicht mehr, wer, was und wo Gott sei, und trennte die Einheit der Gottheit sehr schnell in eine Vielheit von Göttern. Von dem Propheten Jonas wissen wir, dafs, als ein heftiger Sturm das Schiff, das ihn zu den gottlosen Niniviten tragen sollte, eines Tages in den Meereswogen vergraben zu wollen schien, dafs ein Jeder der Schiffer zu seinem erzürnten Gott geschrieen (וַיִּזְעֲקוּ sc. הַמַּלָּחִים אִישׁ אֶל־אֱלֹהָיו), sie den Fluthen nicht Preis zu geben, sie nicht zu vernichten, der Ammoniter zum Moloch, der Sidonier zur Astarte, der Assodäer zum Dagon. Aber warum bat man nun den Jonas, dafs auch er seinen Gott anrufen möge, wenn nicht aus Furcht und Unsicherheit, sie selbst möchten doch den wahren Gott nicht anbeten? Jon. I, 5. Rührt nicht die allgemeine Bittformel der Römer: »Dii Deaeque omnes« [3]) aus derselben Quelle des Zweifels über den wahren Gott? Und bezeugt uns nicht der Altar mit seiner Ueberschrift: »*Θεῷ ἀγνώστῳ*,« den Paulus in Athen sah (Apstg. 17, 23.), dasselbe? [4])

---

1) Mémoire de l'Acad. des inscript. T. XXXV. LXII. (Si les Païens ont jamais ignoré le vrai Dieu?).

2) Instit. I, 5 u. a.

3) Virg. Georg. I, 21.

4) Nicht ohne Grund hat man vermuthet, dafs die Aufschrift des frag-

So höre man denn vollends auf, den Glauben an eine höhere Gotteserkenntnifs als einen angeblich unbegründeten auszugeben, über den Glauben an eine monotheistische, an eine geistige Urreligion wie über eine höhere Erkenntnifs des Orients überhaupt zu spötteln, wo der alte Spruch: »ex oriente lux« mit jedem Tag mehr bestätigt wird! Man höre vor Allem auf, von polytheistischen Ueberresten in dem Worte אֱלֹהִים, in den alttestamentlichen Urkunden und bei den Israeliten überhaupt in absoluter Weise zu reden! Der Polytheismus der Bibel ist nur eine blofse Illusion der Offenbarungsfeinde, der Deisten und Encyclopädisten des achtzehnten Jahrhunderts, die in dem ganzen Chor rationalistischer Bibelausleger würdige Erben gefunden und in verschiedenen Junghegelianern noch bis auf unsere Zeit finden. Hatten die Meisten von ihnen doch keine Augen zu sehen, keine Ohren zu hören, kein Herz zu verstehen gleich Pharao sammt allen seinen Leuten und seinem ganzen Land (5. Mos. 29, 2—5.) Statt einer gewissenhaften Prüfung kannten sie durchweg nur die seichteste Oberflächlichkeit, statt einer ernsten Diskussion den gröbsten Sarkasmus, die dummste Ironie, wie den gottlosesten und leichtsinnigsten Scepticismus, wovon unter Anderm Voltair's Uebersetzung unsers Verses (les dieux firent ou les

---

lichen Altars in ihrer vollständigen Form diese gewesen: *Θεοῖς Ἀσίας καὶ Εὐρώπης καὶ Λιβύης, θεῷ ἀγνώστῳ καὶ ξένῳ.* Vgl. Theophyl. in Act. A. XVII, 23. Hieron. ad Tit. I, 12 (ignotis et peregrinis). Cleric. Hist. eccles. A. 52. p. 472 (*ἀγνώστοις θεοῖς*) u. Heller. exercit. de ignoto Deo Atheniensium in Gronov's „Th. ant. gr." VII, 223. Dafs dieser „unbekannte Gott," bei dem die Athenienser schwuren, von dem Dio Cassius sagt, man wüfste nicht, *ὅστις ποτὲ οὗτος ἐστι*, ihn *ἀῤῥήτὸν καὶ ἀειδῆ* nennend, und den Lucan „incertum" umschreibt, der Gott der Juden (יהוה) gewesen, etwa deshalb, weil die Athenienser, da die Juden ihn nicht aussprechen, ihn auch nicht kennen konnten, ist unwahrscheinlich. Haben wir bei der Inschrift an einen Gott zu denken, so ist hier weit eher jeder unbekannte Gott darunter zu verstehen, um vor Allem keinen einzigen aus der Zahl der Götter zu erzürnen. Obgleich die Griechen sonst für die Aufnahme fremder Götter weniger empfänglich waren, als das bei den Römern der Fall war, so reden verschiedene ältere Schriftsteller doch geradezu von dem Cult der „*θεῶν ἀγνώστων*" der Athenienser, welche Worte sich auch auf mehren Altären als Aufschrift fanden. Pausan. Attic. C. XIV, p. 412. Philostrat. de vita Apollon. L. VI, C. III, p. 232.

dieux fît le ciel et la terre) gewifs den schlagendsten Beweis giebt. Weil die meisten alten Völker dem Polytheismus ergeben waren, wollte man auch im A. B. bei den Israeliten aufser Spuk und Aberglauben Nichts als Abgötterei sehen. Doch danken wir Gott, dafs diese Zeit längst im Abzuge begriffen ist.[1])

---

1) Man mufs sich wundern, wie selbst achtbare und gründliche Geschichtsforscher bei der Auffassung und Darstellung der religiösen Ideen des Israelitischen Volkes, ganz besonders in dem fraglichen Punkte noch einen so niedrigen Standpunkt einzunehmen fortfahren können. Wie einst Leo, als der seichte, in biblischen Dingen damals von Vater, Gesenius, de Wette und Andern stark gepflegte Rationalismus noch sein jugendliches Geistesauge trübte, in den „Vorlesungen über die Geschichte des jüdischen Staates (Berl. 1828)“ — bezüglich des alttestamentlichen Gottesbegriffes sich über die damals gangbare Anschauung nicht zu erheben vermochte: so sieht in neuester Zeit auch noch Dunker den „reinen Monotheismus nicht als den Anfang, sondern als das Resultat der hebräischen Geschichte“ an. Geschichte des Alterthums I, 224. Jedoch müssen nicht berühmte protestantische Gelehrte allein dieser irrigen Auffassung der ganzen ersten Entwickelung des auserwählten Volkes bezüchtigt werden, sondern auch selbst der vorsichtig forschende und bewährte Döllinger hat sich von diesem Irrthum nicht freizuhalten verstanden, indem er, obgleich er sich von gründlichen Kennern des A. T.s sowohl katholischer wie protestantischer Seits eines Bessern hätte belehren lassen können, gerade in dem wichtigsten Moment der hebräischen Geschichte, in der Bestimmung des Gottesbegriffes ohne Grund seichten und veralteten Resultaten rationalistischer Schriftauslegung folgte. Das Wenige, was Döllinger in seiner neuesten, im Ganzen viel Vortreffliches, im Einzelnen aber auch sehr viel Irriges enthaltenden Schrift: „Heidenthum und Judenthum (Regensb, 1857)“ über den Gottesnamen אֱלֹהִים (S. 822) sagt, ist in der Weise, wie er es sagt, mit geringer Ausnahme unrichtig. Man kann es ihm nachsehen, wenn auch er noch die Ansicht äufsert, dafs unser Wort in der h. Schrift auch von „guten Engeln“ gebraucht werde — eine Meinung, die durch die an verschiedenen Stellen Statt gehabte, falsche Uebersetzung unsers Wortes durch ἄγγελοι seitens des Chaldäers, Syrers und Alexandriners zuerst veranlafst, von Bellarmin und andern Theologen, nicht bedenkend, dafs überhaupt אֱלֹהִים im A. T. die Bedeutung „Engel“ nicht hat (vgl. Reinke, mess. Psalmen I, 120), und in Folge mifsdeuteter Bibelstellen bis in unsere Zeit hinein getheilt worden ist. Wenn es aber heifst, dafs das Wort in seiner Bedeutung „Kräfte, mächtige Geister“ einer Zeit angehöre, in welcher die Stammväter des Volkes noch Göttern dienten (Jos. 24, 2. 14ff.), dafs es aber, verwachsen mit der Volkssprache, seine Pluralform, als der Monotheismus herrschend geworden, behalten, jedoch zur Bezeichnung des Einen Gottes gedient habe, so ist das eine übereilte und falsche Ansicht, die, wenn sie sich allgemein geltend machen würde, für die Bibel wie für den Glauben

Ein Gleiches gilt hoffentlich in Bezug auf die Klagen über die anthropomorphistischen Elemente des Gottes des A. T.'s, an denen von Alters her Mehre in dem Wahne Anstofs nahmen, dafs sie ihm ein zu äufserlich sinnliches Gepräge gäben. Zu dem Ende griffen im zweiten Jahrhundert bekanntlich die Ebioniten schon den Pentateuch an;[1]) englische Deisten, französische Encyclopädisten und deutsche Rationalisten bis auf J. Grimm herab folgten.[2]) Dafs Gott im A. B. momentan handelnd und sprechend auftritt, wollte denselben am wenigsteu gefallen, vergessend, dafs das göttliche Sprechen, das Urbild des menschlichen, in diesem das trefflichste Analogon findet, fanden sie das für zu physisch äufserlich. Allerdings ist das anthropomorphistische Element bei dem Gott der Israeliten stark; jedoch ist es ein von dem der heidnischen Völkerwelt sehr ver-

---

an die Offenbarung von gefährlicher Tragweite werden könnte. Dafs der Glaube an den Einen wahren Gott jemals ganz aufgehört, das wird nirgends ausdrücklich gesagt und ist auch aus verschiedenen andern Gründen durchaus unwahrscheinlich. In der von Döllinger aus Josua angeführten Stelle ist freilich vom „Dienste fremder Götter" bei den Vätern, insbesondere bei Therach, dem Vater Abrahams und bei Nachor die Rede (בְּעֵבֶר . . . הַנָּהָר יָשְׁבוּ אֲבוֹתֵיכֶם מִּוֹלָם תֶּרַח אֲבִי אַבְרָהָם וַאֲבִי נָחוֹר וַיַּעַבְדוּ אֱלֹהִים אֲחֵרִים); Aber hier wird offenbar nur im Allgemeinen gesprochen und die Fortdauer des monotheistischen Cultus, mag er auch nur unter wenigen Gliedern des heiligen Volkes statt gefundenh aben, keineswegs ausgeschlossen; dafs alle (כָּל) Väter fremden Göttern gedient, wird nirgends ausgesprochen. Zur Bekräftigung dieser Ansicht lassen sich auch andere Stellen anführen. So heifst es 1. Mos. 6, 12 (vgl. 5, 7.), dafs alles Fleisch (כָּל־בָּשָׂר) verderbt gewesen, und doch ist Noach mit den Seinen von diesem allgemeinen Sittenverderbnifs auszuschliefsen. Ebenso wird 4. Mos. 32, 8 ganz allgemein gesprochen; aber auch da müssen Josua und Caleb ausgenommen werden. Will man daher vom Götterdienst der hebräischen Altväter, der Vorfahren Abrahams sprechen, wie denn auch die bekannte Catharina v. Emmerich in ihren Gesichten (das Leben unsers Herrn und Heilandes Jesu Christi. Regensb. 1858) von solchem Götzendienst redet, so darf das nur in relativer Weise geschehen, was wir hiermit auch unserm edlen und gelehrten Freunde B. Neteler gesagt haben mögen.

1) Joh. Damasc. de Haeres. 19. Vgl. Credner in Wieners „Ztft. für wissensch. Theologie" Hft. II, S. 256 u. Rosenmüller, Schol. proleg. p. 4.

2) Ueber den Ursprung der Sprache. S. 24 u. 28.

schiedenes, was selbst L. Bauer eingestanden;[1]) der Anthropomorphismus der Hebräer weit edler, als bei irgend einem andern Volke des heidnischen Alterthums. Das sichtbare Wirken und Erscheinen Gottes, die bildliche und sinnliche Darstellung so vieler Begebenheiten, dieses wie manches Andere lag in den Bedürfnissen und Verhältnissen der ältesten Zeit, wo die Menschen für rein geistige Begriffe weniger empfänglich waren, wie denn ein äufserer Cult ohne irgendwelche äufsere Gegenwart Gottes oder seiner Thätigkeit, weil dieser sich an unsichtbare Gegenstände nicht knüpfen läfst, nicht begriffen werden kann. Daher figurirt denn auch Gott hier nicht als eine dunkle, unbekannte Macht, sondern er tritt, sich als freier, mächtiger und liebevoller Gott den Menschen kundgebend, in der Geschichte der Israeliten stets als praesens Numen auf. Kein Wunder, wenn Gott, je einfacher der Sinn, je inniger die Frömmigkeit der ältesten Menschen war, je mehr sie Gott liebten und verehrten, auch ihnen desto näher trat, wie im Kindes- und unverdorbenen Jünglingsalter, wo sich in religiöser Stimmung, wie J. Paul sagt, unsere kleine Brust dem alten grofsen Herzen aufthut. Das gilt vor Allem in Bezug auf die Zeit nach dem Sündenfalle. Und wenn Gott der Menschheit nicht mehr so nahe stand, als in der Urzeit, so hat er doch nie seine schützende, belehrende Hand von ihr zurückgezogen. So war er in der altväterlichen Religion stets sichtbar; er zeigte sich Adam, Noach, Moses, wie den übrigen gottesfürchtigen Vätern; die Wirkungen seiner Macht zeigten sich in der Arche und in dem Tempel. Und wie im A. B. Gott-Jehova oder der Bundesengel, den die Mehrzahl der Theologen von jeher für den λόγος gehalten, immer entweder in menschlicher oder geistiger Weise der Führer seines auserwählten Volkes war, so ist er im N. B., in der christlichen Religion, welche der bestimmteste, reinste und höchste Ausdruck aller Offenbarung ist, realiter unter der sichtbaren Gestalt der Eucharistie zugegen. Erschien nun Gott in der Urzeit öfters in menschli-

1) Die Theologie des A. T.s. S. 43.

cher Gestalt, so war diese ohne Zweifel ihm die entsprechendste und würdigste; vielleicht hat er dadurch den gott-menschlichen Sohn vorbilden wollen. Wem die Erscheinungen Gottes in ihren verschiedenen Phasen unter den Menschen zu menschlich-niedrig und Gottes unwürdig vorkommen: der mufs auch die Menschwerdung Gottes oder den Eintritt seines Sohnes in das Fleisch ebenso niedrig halten. Immerhin mögen, wie die Verschiedenheit der göttlichen Offenbarungen, seine verschiedenartigen Manifestationen, so die Offenbarung im A. B.überbaupt, für uns hienieden grofsen Theils ein Geheimnifs bleiben, mögen wir am wenigsten die Unterscheidung zwischen einem vorborgenen und offenbaren Gott nie genau bestimmen können: wir dürfen aber bei den dem Gott des A. T.s eigenen anthropomorphistischen Elementen nicht die andere ihm eigene, nur anscheinend mit dieser im Widerspruch stehende Seite übersehen, dafs Gott stets das allervollkommenste und von der Welt getrennte, verborgene Wesen bleibt. Seine Gemeinschaft mit der Welt, mit der Menschheit ist blofs eine moralische oder religiöse, aber nimmer geht er wirklich in dieselbe ein, nirgends ist von der Offenbarung seines Wesens, von einer Wesensvermischung die Rede. Nur der, welcher bei Gott war, hat den Vater gesehen (Joh. 6, 46.). Nur Annäherungspunkte an den Menschen finden sich im A. T., die auf die Erscheinung Christi hinweisen, sie vorbereiten, nur Annäherungspunkte an das Ziel der göttlichen Offenbarung; das Bewustsein einer vollen Gemeinschaft, einer wirklichen Verbindung Gottes mit dem Menschen ist ihm noch fremd, da seine Menschwerdung, wie sie im Christenthum auftritt, noch fern liegt, von einem Eingehen des Geistes Gottes in den Menschen nichts weifs, wie auch die volle Gottgleichheit des Menschen durch das »in unserm Ebenbild (בְּצַלְמֵנוּ)« und »nach unsrer Aehnlichkeit (כִּדְמוּתֵנוּ)« ausgeschlossen ist. Gott hat sich freilich nach der h. Schrift mit den Menschen vereint, aber frei und auf eine seiner würdige Weise, so dafs die beiden Naturen, das Unendliche und Endliche vollends getrennt blieben, wie es zwischen dem vollkommenen Schöpfer und dem unvollkommenen Geschöpf nothwendig ist.

Das richtige Verhältnifs des Schöpfers zu dem Geschöpflichen findet nur in der Bibel Statt; hier wird weder Gott verweltlicht, noch die Natur vergöttert; hier verschmilzt weder Gott mit der Welt, indem das Leben Gottes in das Leben der Natur überginge oder diese aus dem göttlichen Wesen herausströmte, welcher Gedanke den meisten nicht biblischen ältern und neuern Meinungen von der Schöpfung zu Grunde liegt, noch ist diese ganz oder zu weit von ihm geschieden, so dafs die Welt sodann als ein von Gottes Einwirken getrenntes, einmal aufgezogenes Räderwerk einer Uhr zu betrachten wäre. Die etwaigen noch in dieser Beziehung vorhandenen Gegensätze hat das Christenthum vollends ausgeglichen, die Apotheose der Natur wie die der Menschheit verhindernd.

V. Cölln, Steidel, Hävernick, Venusi, Hengstenberg, Delitzsch, Fleischer und Andere haben אֱלוֹהַּ, Plur. אֱלֹהִים von אָלַהּ (אָלָה) sich fürchten abgeleitet. Doch ist diese kritische Deutung des Gottesnamens, durch die sich namentlich auch mehre katholische Dogmatiker, Dieringer, Kuhn und Schwetz[1]) in der Bestimmung des Gottesbegriffes stark irre führen lassen, weil אָלַהּ ein Verb. denom. von אֱלוֹהַּ ist, nicht blofs sprachlich, sondern auch im Lichte der göttlichen Offenbarung besehen unzulässig. Darnach würde אֱלוֹהַּ Gott nicht als den Allmächtigen, sondern als den Furchtbaren, als ein numen tremendum bezeichnen. Der dem Gottesnamen hier angeblich zu Grunde liegende Begriff wäre somit von dem Gefühle der Furcht und des Schreckens ausgegangen, etwa als das Resultat des durch furchtbare Naturerscheinungen verursachten bangen Gefühls anzusehen. Allerdings tritt uns diese Anschauungsweise durchgängig im Heidenthum in den ersten religiösen Ideen entgegen, die wir bei ihm finden. Und wenn auch später das mehr und mehr erwachende Selbstbewustsein und die beruhigende Philosophie den Menschen einen Theil ihrer Furcht nahmen, so hat doch im Allgemeinen die antike Welt sich während viertausend Jahren, statt in Gott

1) Theolog. dogmat. cath. I, 106.

den liebevollen und mächtigen Vater zu erkennen, in ihm nur einen furchtbaren Tyrannen gesehen. Menschenopfer bildeten in seinem barbarischen Cult den Hauptbestandtheil.

»Primus in orbe deos fecit timor: (ardua coelo
Fulmina cum caderent, discussaque moenia flammis
Atque ictu flagrarat Athos.)«

So singt schon Petronius. [1]) Ebenso äussert sich Festus mit den Worten: » . . . deus (δέος) dictus est quod significat metum, eo quod hominibus metus sit, womit die von P. Victorinus aus Plutarch citirten Worte: »ὁ θεὸς ἔσθ' ὅπη δέος« übereinstimmen. [2]) Mit Gier wärmte der moderne Unglaube diese Erklärung wieder auf, der aufser Voltaire namentlich Raynal [3]), nach dem die älteste und allgemeinste Religion der Polytheismus ist, dessen Götterzahl sich je nach der fortrückenden Aufklärung reducirt, sowie Dupuis [4]) mit ihren Geistesverwandten allen möglichen Vorschub leisteten; und dafs dieser echt heidnische, aus furchtbaren Naturereignissen resultirende Begriff von Gott und Religion zur Zeit des englischen Deismus und des französisch-deutschen Philosophismus sogar der gangbare war, ist bekannt; sie wärmten ja hier nur den Petronius und Festus wieder auf, durch deren klangvolle, aber leere Worte sie sich blindlings hatten bethören lassen. Den Heiden kann man solch' eine Anschauung nicht übel deuten; sich ihres Abfalls von dem einen, wahren Gott und ihrer Trennung von der höhern Welt dunkel bewufst — und dieses Gefühl des allgemeinen Schuldbewufstseins läfst sich aus dem Heidenthum nicht fortleugnen — verfielen sie in ihrer Hülfslosigkeit dem eitlen Wahn, das höhere Jenseits nur fürchten zu müssen. Nicht so in unserer Zeit, wo man das Jenseits lieber ganz wegleugnen möchte, wo der persönliche Gott des A. B.s, die gestrenge Oberherrschaft wie die liebevolle Vaterschaft in sich vereinend, unserem,

1) Frag. XXII. p. 676 (ed. Burm.). Vgl. Euripid. in Sisyph. Fragm. T. II, p. 472 (ed. Beck.) u. Lucret. de rer. nat. V, 1160 – 1240.

2) Var. lection. XXVI, 18.

3) „La religion est l'effet du sentiment de nos maux et de la crainte des puissances invisibles." Histoire philos. et polit. (Neuchat 1783.) VII, 1

4) L'origine de tous les cultes ou la religion universelle. Paris 1795.

dem Pantheismus huldigenden Zeitalter durchaus schroff gegenüber tritt. Daher das hartnäckige Kämpfen aller Pantheisten und Rationalisten unserer Zeit, die sonst so scharf ausgeprägte alttestamentliche Gottesidee von allen Seiten zu untergraben, dieselbe wo möglich der Furcht zuzuschreiben. Diese heidnische, allen Rationalisten von jeher willkommene Auffassung, falls sie auch in etymologischer Beziehung noch zu rechtfertigen wäre, ist nicht allein unwahrscheinlich und unnatürlich, sondern findet auch im A. T. keine Bestätigung. In jener fernen Zeit tritt Gott den ersten Menschen als der macht- und liebevolle Vater entgegen und das sowohl vor dem Sündenfall, wo das ganze Universum noch in reinerm Glanze den von Ewigkeit in Gott befindlichen Urtyp abspiegelte, als nach demselben; nicht aber als der blofs furchtbare, Schrecken und Angst einflöfsende Gebieter. Die überaus grofse Liebe des Schöpfers zu seinen Geschöpfen leuchtet in den ersten Anfängen der Menschengeschichte, hinsichtlich deren die h. Urkunden unter allen übrigen Mittheilungen des Alterthums die zwar spärliche, aber allein befriedigende Aufklärung geben, überall durch und findet dunkel auch in den ältesten Traditionen der heidnischen Völker ihre Bestätigung. Das ist auch ganz natürlich und wir sehen in der That nicht, wie der gute Gott anders seine Erstlinge hätte behandeln sollen. Oder hätte er sie vielleicht blofs durch Donner und Blitz einschüchtern sollen? Wie unwürdig würde solch' eine Vorstellung von dem höchsten Wesen sein! Und jene Wesen, die ihr Dasein der Liebe des Allmächtigen verdankten: sie hätten ihn fürchten und nicht lieben, nicht verehren sollen, ihn, den sie als einen so liebevollen Oberherrn kannten? Ist es wahrscheinlich oder denkbar, dafs ein Vater seinen Erstgeborenen durch Härte und Angst seine Vaterschaft fühlen läfst? Vielleicht hält man uns hier den Menschen nach dem Sündenfall entgegen! Doch die Sache bleibt im Ganzen dieselbe; an ausschliefsliche Furcht darf auch hier nicht gedacht werden, wie auch den h. Urkunden zufolge Gott sehr schön als der Gnädige und Versöhnliche erscheint, der zwar dem Elternpaar harte Strafen, aber auch den einstigen Sieg über den Ver-

führer verheifst. Denn nicht sie, die Furcht, wol aber kann aufser dem Glauben die Hoffnung die Wiederaufnahme der alten Beziehungen des Menschen und seine Gemeinschaft mit Gott möglich machen. Daher ist auch eine Religion überhaupt weder historisch noch philosophisch denkbar, die auf der Furcht allein beruhet. Im Judenthum wie im Christenthum mufste, weil die Wohlthaten Gottes der Undankbarkeit vorausgingen, die Dankbarkeit der Furcht nothwendig vorhergehen. Und wenn unter Andern G. Hermann sich dahin erklärt, nur Furcht und Staunen habe den Glauben an Götter hervorgebracht, der dann den Priestern eine ganz willkommene Ausbeute geliefert, so ist das eine äusserst oberflächliche Meinung, der wenig ernstes Nachdenken zu Grunde liegt. Denn wenn Gott zürnt, so wird ihn der Sterbliche in seiner Hülfsbedürftigkeit wol zu besänftigen suchen — und da ist die erste Hoffnung; und wenn nun der Allerhöchste Genugthuung seitens des Menschen gefunden, so wird dieser sich ihm dankbar beweisen, — und da haben wir die zweite Hoffnung. Wo aber Gott sich nicht um den Menschen kümmert, da kann sichtlich von einer Beziehung keine Rede sein, Religion überhaupt gar nicht Statt haben. Die Hoffnung ist daher wie das erste Zeichen aller Religionen, so das Motiv, das Mittel, die Mitte der wahren Religion. In sehr schöner Weise hat auch diese allein wahre, durch Christus geläuterte göttliche Religion, inmitten aller Religionen aus ihr eine Pflicht, eine theologische Tugend gemacht, und sie an ihren richtigen Platz, in die Mitte, gleichsam zwischen das Princip und die Consequenz gestellt. [1])

---

1) Sogar die Alten fühlten in dieser Beziehnng zum Theil schon viel tiefer und feiner, und ihre Vorstellungen von der Gottheit, indem sie es für die erste Eigenschaft derselben hielten, Wohlthaten zu spenden und eher Liebe als Furcht einzuflöfsen, sind viel vernünftiger und geläuterter, als sie sich viele Neuere, nachdem sie jeden Glauben an einen ewigen Weltenlenker, an eine Offenbarung vollends über Bord geworfen und damit auch aller gesunden Vernunft gewissermafsen Lebewohl gesagt, zu machen gewohnt sind. Als nach der Eroberung Persiens Alexander der Grofse im Begriff stand, über den Flufs Tanais (Don) zu gehen, kamen skythische Gesandte zu ihm aus deren Mitte einer den Macedonierfürsten also anredet: „Si Deus es“

Es ist allerdings im A. T. zum Oeftern auch von Furcht vor Jehova die Rede; doch wird dadurch, wie durch das עָבַד אֶת־יְהוָה (Jos. 24, 14.) weniger eine rein knechtische, als vielmehr eine religiöse, gottesfürchtige Gesinnung, die sich in der gewissenhaften Befolgung der göttlichen Gebote kundgiebt, bewiesen. Vgl. 1. Mos. 22, 12. 2. Mos. 1, 17. 3. Mos. 19, 14. 30. 32. 5. Mos. 5, 26. 6, 13. 24. 8, 6. Jos. 4, 24. 24, 14. 1. Sam. 12, 24. 2. Kön. 17, 39. Jer. 32, 40. Hiob 28, 28. Js. 59, 19. J. Sir. 1, 13. 20. 2, 21. 33, 1. Sprüchw. 3, 7. 10, 27. 14, 27. 16, 6. 19, 23. Ps. 2, 11. 19, 10. 22, 24. 26. 31, 20. 33, 18. 34, 10. 12. 61, 6. 112, 1. 115, 11. 128, 1. 147, 11. Um die Befolgung oder Nichtbefolgung dieser den göttlichen Willen kundgebenden Gebote (מִצְוֹת יְהוָה מְשָׁמֶרֶת יְיָ Jos. 22, 3. 1. Kön. 2, 3.) dreht sich daher auch im Grunde die Geschichte Israels. Gott ist hier in der That der wahre Vater (אָב) im Verhältnisse zu den Menschen und mit diesem Worte ist er besonders als Schöpfer, Erhalter, Beglücker und Helfer bezeichnet. Vgl. 5. Mos. 32, 6. Hiob 34, 36. Js. 63, 7—16. 64, 7. Jer. 3, 19. 31, 9. »Du, Jehova, bist unser Vater (אָב): denn Abraham (als Vater) kennt uns nicht.« Js. 63, 16. Diese Idee der göttlichen Vaterschaft zieht sich als Liebe und Gnade, als Versöhnung und Barmherzigkeit durch das ganze A. T. zur Seite seiner Allmacht. Ein sprechendes Zeugnifs hierfür liefert die Heilsoffenbarung nach dem unheilvollen Fall (1. Mos. 3, 15.), die Erwählung des Israelitischen Volkes und der Bund, den Gott mit demselben einging (1. Kön. 8, 9. 21. 2. Kön. 17, 35.), wie so vieles Andere, was Gott zum Heil seines Volkes gethan hat; das Alles resultirt aus seiner übergrofsen Liebe zu den Menschen. Vgl. 5. Mos. 7, 8. 1. Kön. 10, 9. Js. 63, 16. Ps. 102, 13—21. Bezüglich dieses Volkes ruft Gott selber aus: »Kann auch eine Mutter ihres unmündigen Kindes vergessen, ohne sich der Frucht ihres Leibes zu erbar-

---

sind die herrlichen Worte im Munde eines Römischen Schriftstellers, „tribuere mortalibus beneficia debes, non sua eripere.“ Q. Curtius Rufus, de rebus gestis A. M. VII. 33.

men? Auch wenn sie es vergäfse: ich (Jehova) werde dich (Israel) nicht vergessen.« Js. 49, 15. 16. Oder: »Wo ist ein Gott, wie ich bin, der thue sich kund, er zeige an und stelle mir gegenüber, was er gethan hat, das gröfser sei, denn mein Begründen eines Volkes von Alters her? Js. 44, 7.« Das volle Maafs seiner Liebe hat Gott freilich den Menschen durch seinen Eintritt in's Fleisch (*ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν* Joh. 1, 14.), in der Sendung seines Sohnes behufs der vollen Befreiung aus der geistigen Knechtschaft zu Theil werden lassen. Joh. 3, 16. 4, 9. 10. Vgl. Röm. 5, 8. 1. Tim. 2, 5. 6. 3, 4. 2. Cor 5, 19. Hebr. 1, 2. Wenn aber das N. T. uns die Idee der göttlichen Liebe erst in ihrer Fülle sehen läfst, gegenüber dem Geiste der Furcht zum Oeftern von dem Geiste der Liebe spricht, so ist das nicht ohne Absicht und vielmehr ganz natürlich, da eine wahre, innere Anbetung und Verehrung Gottes nur erst in Folge einer klaren, geläuterten Gotteserkenntnifs Statt findēn kann. Vgl. Matth. 22, 37. 1. Joh. 4, 9. 12. 5, 3.

4. Hiernach können wir zu der Erklärung der beiden letzten Worte unsers Verses übergehen.

שָׁמַיִם findet sich nur in der Pluralform vor, weshalb es auch Pagnin und A. Montanus, strenge genommen, richtig durch »coelos« wiedergeben. Der Singular (שָׁמַי oder besser vielleicht שמא plur. שָׁמָאִים sync. שָׁמַיִם) kommt nicht mehr im Hebräischen vor und läfst sich blofs noch in dem arabischen سَمَاءٌ, im Chaldäischen und Syrischen aber allein im stat. emph. plur. שְׁמַיָּא ܫܡܝܐ wiedererkennen. Zu Grunde liegt demselben das im Hebräischen ungebräuchliche Verbum שָׁמָה, سَمَا »hoch sein,« »sich erheben;« [1]) mit diesem Worte hängt

---

1) Einige wie Castelli, mit dem neuerdings Hartmann wegen der sich angeblich hier überall kundgebenden Zweiheit den Dual geltend macht, mehre jüdische Ausleger, Talmud Chag. (XII, 1.), Raschi, R. Bechai u. A. sehen in unserm Worte eine Krasis von אֵשׁ (Feuer) und מַיִם (Wasser) Lichtfluidum, ens ex aqua et igne, meinend, dafs der Himmel aus Feuer und Wasser sei; Andere, R. J. Kimchi, der Autor des Michlal Jophi (in Gen. I, 8.) R. Joseph, Münster, Pagnin, Kaiser und M. de Serres leiten es von שָׁם־מַיִם ibi aquae, noch Andere (Gusset) von מַיִם (נ)שָׂא trans-

auch das persische آسمان zusammen, das wie das gleichlautende zendische 𐬀𐬱𐬌𐬨𐬀 (vgl. sk. अश्मन् »Stein,« im V. Dialekt auch »Blitz« und »Wolke«) »Himmel« bedeutet.

Nehmen wir nun die Bezeichnung des שָׁמַיִם als von der Höhe ursprünglich entlehnt an, so bedeutet es im eigentlichen Sinne das Hohe, das Hochsein, das Obere supera; eben dieser Begriff der Höhe paſst sehr gut für den Himmel, insofern das Auge ihn als etwas unter allen sichtbaren Dingen allein Hohes, über uns Befindliches, alles Uebrige unter diesen obern Dingen wahrnimmt. Bestätigt wird diese Bedeutung besonders durch jene Stellen des A. T.s, wo eine rhetorische Steigerung — das Hohe und das noch Höhere, das Allerhöchste vorkommt (הַשָּׁמַיִם וּשְׁמֵי הַשָּׁמַיִם der Himmel und der Himmel der Himmel, höchster, heiligster Himmel). 5. Mos. 10, 14. 1. Kön. 8, 27. Ps. 148, 4. 2. Chron. 2, 5. 6, 1. 8. vgl. 5. Mos. 32, 40. Schon Aben-Ezra erkannte diese Bedeutung dadurch als die richtige an, daſs er das Wort durch גובה ומעלה erklärte. Dieselbe Grundbedeutung liegt auch dem entsprechenden griechischen *οὐρανός* unter, sobald man mit Passow die Zurückführung desselben auf die Wurzel *OP* (eigtl. orh »bewegen, wohingelangen,« vgl. sk. ऋ, ऋच्, gr. *ἀείρειν* »sich erheben« *ὄρ-νυσθαι*), welche uns unter den vielen, von Kirchenvätern und neuern Philologen versuchten und offenbar falschen Etymologien die einfachste, passendste und richtigste zu sein scheint, mit dem Begriffe des Emporsteigens, des Sicherhebens, der Höhe oder Erhöhung als die richtige anerkannt wird. [1])

---

tulit aquas oder (Mar. Mersennus) von שָׁמַם obstupuit (Jer. 2, 12.) ab. Nach L. Schmid zielen, das שם מים als Spielerei abgerechnet, die meisten dieser Ableitungen auf den einen Punkt hin, daſs sie die Macht oder mindestens den Willen ausdrücken, in der Höhe zu sein, womit noch שָׂמַח „sich freuen," das dieselbe Stellung des Gemüthes angebe, die der Himmel im Universum habe, verwandt sein dürfe. Wie diese Vermuthung durchaus gekünstelt und unhaltbar ist, so sind die genannten Etymologien überhaupt minder oder mehr nicht allein sachlich unpassend, sondern auch grammatisch unrichtig. Den obigen Ableitungen insgesammt das arabische Wurzelverbum سَمَا zu Grunde legen, ist vollends absurd.

1) Uebrigens ist *οὐρανός* von Homer an in den poetischen wie prosai-

Da der Himmel dem Auge des Menschen zugleich als ein festes über die Erde gespanntes Gewölbe erscheint, so ersieht man leicht, wie dieser auch »feste, (ursprünglich in Folge der Scheidung, welche das Luftgewölbe zwischen den Gewässern bewirkte, entstandene) Wölbung,« רָקִיעַ (eigtl.: das durch Stofsen auseinander Gebreitete von רָקַע schlagen, stampfen, breit schlagen, ausbreiten, Ps. 136, 6. Js. 40, 19.)[1]) ge-

---

schen Schriften der gewöhnliche Ausdruck für das „Himmelsgewölbe," das nach der ältesten Ansicht als eine hohle Halbkugel über der Erdscheibe ruhend gedacht wurde und in dessen Mittelpunkt sich eine Oeffnung befand, durch welche der Gipfel des Olympus in den wolkenlosen Aether hineinragte, und die Wohnsitze der Götter trug; eben dieses Gewölbe, das auf Säulen ruhete, die Atlas hielt (Od. I, 54. Aeschyl. Prom. V, 349.) ist ehern oder eisern χάλκεος (Il. XVII, 421. Pind. Pyth. X, 27 u. Nem. VI, 4.), πολύχαλκος (Od. III, 2. Il. V, 504), σιδήρεος (Od. XV, 329. XVII, 565.). Sodann wird es auch auf den runden Zelthimmel, Zeltdach, Baldachin (οὐρανίσκος, οὐρανόροφος) übertragen, bedeutet dann überhaupt alles himmelförmig Gewölbte, dafür οὐρανὸς ὀπτανιάων von der Kirche vorkommt (Matro b. Athen. IV, 134.), ὁ τοῦ στόματος οὐρανὸς oder auch οὐρανός allein, nach der Gestalt benannt, den Gaumen bedeutet, während umgekehrt Ennius das Himmelsgewölbe coeli palatum nannte. Vgl. Causab. z. Athen 48. Aristot. de part. an. II, 17. Ganz ähnlich verhält es sich mit dem lateinischen coelum (vgl, κοῖλον, cavum ahd. hol [hval] das Hohle, Innere, Verdeckte), unter dem man die tiefe, hohle Ueberwölbung, dann die ganze obere Halbkugel, die hohl scheint, sammt dem ganzen Raume, den sie einschliefst (vgl. Il. VIII, 16. Od. I, 54.), versteht, und kommt oft für aether vor. τὰ κύλα (κοῖλα) eigtl. die Höhlung der Augen, sind daher die obern Augenliede (super-cilia über der Höhlung, hohl eigtl. aufgeblähet). Unser „Himmel" (ahd. himil, mhd. himel, goth. himins, mit welchem Worte Bopp das sk. कम् „glänzen" nach der im Deutschen vorkömmlichen Verwandlung von k in h in Verbindung zu bringen geneigt ist, von dem verloren gegangenen goth. Wurzelverbum himann „bedecken") ist zunächst mehr die obere Decke oder Bedeckung und dann das hohe Luft- und Sternengewölbe. In Boxhorn's Glossen ist himila die Decke des Zimmers. In den Monsee'schen Glossem ist aber das Zeitwort himmeln unser „wölben." Bei dem Kilian ist Hemel des mondes daher das Gewölbe im Munde, der Gaumen, der noch jetzt im Holländischen dat Hemeltke heifst.

1) Anscheinend liegt der Entstehung des Firmamentes in V. 6 die Vorstellung zu Grunde, dafs der Himmel eine massive Decke sei, über welcher das Wasaer befindlich ist. Das lassen zum Wenigsten die Worte: „Er zimmert mit Wasser sein Obergemach, er tränkt die Berge aus seinem Obergemach (Ps. 104, 3. 13.)" vermuthen. Vgl. Ps. 148, 3. Auch stellt sich der sinnlichen Anschauung der Himmel als eine breite und festgeschlagene Metallplatte dar, wie denn auch Homer denselben eisern und ehern nennt, welche Prädikate im Munde der Alten dazu dienten, die ewige Dauer und die nicht

nannt (Hiob 9, 8. Ps. 18, 10. Js. 44, 24. 45, 12. 51, 13. Jer. 10, 12. Zach 12, 1.), und mit einem ausgebreiteten Tuche כַּדּוֹק (Js. 40, 22.), mit einem Zelttuch יְרִיעָה (Ps. 104, 2.) verglichen werden kann. Es werden ihm vier Enden (Jer. 49, 36), Grundfesten und Säulen (2. Sam. 22, 8. Hiob 26, 11.), Pforten und Thore, Fenster (Gitter), Schleusen, durch die der Regen herabfällt (Ps. 78, 23.), zugeschrieben (1. Mos. 7, 11. 8, 2 28, 17). Wenn es aber heifst, dafs Gott und die Engel über ihm ihren Sitz haben (1. Mos. 19, 24. 22, 11 5. Mos. 26, 15. 33, 26. Ps. 2, 4. 11, 4. 14, 2. 103, 19. 1. Kön. 8, 30. Js. 66, 1. vgl. Hiob 15, 15.), so liegt in allen diesen Stellen eigentlich nicht der Gedanke, dasf Gott über dem Himmel throne, die leise durch das Verbum רָכַב (5. Mos. 33, 26.) gegebene Andeutung etwa ausgenommen, sondern dafs der Himmel selbst Gottes Wohnung, dafs Gott über uns und alle Dinge weit erhaben sei. Bezeichnet nun שָׁמַיִם das Obere, das über der Erde Ausgebreitete, im Gegensatze zur niedern Erde, so kann von den Vögeln des Himmels (1. Mos. 1, 26.), vom Regen (5. Mos. 11, 11.) vom Thau (1. Mos. 27, 28.), Reif (Hiob 38, 29.), Manna (Ps. 78, 24. 105, 40.), vom Heere des Himmels (Ps. 148, 2.) die Rede sein.

Im Speciellen gebraucht das A. T. den Ausdruck »Himmel« von drei verschiedenen Himmelsregionen, von dem Lufthimmel, in dem die Wolken und Vögel ziehen und der Regen sich ansammelt (1. Mos. 2, 20. 5. Mos. 28, 23. Jer. 4, 28. Ps. 18, 14. 78, 26. 79, 2. 1. Kön. 8, 35. 2. Chr. 7, 13.), dem Sternenhimmel (1. Mos. 1, 14. 15. 17. 15, 5. Ps. 8, 4. 19, 2. 7. Js. 14, 13.), endlich metaphorisch vom Himmel als Wohnung (הֵיכָל) Gottes, von der aus er herabsehend auf die Erde wirkt (Ps. 33, 13—16. 113, 5. 7. 5. Mos. 26, 15. Hiob 22, 12. 1. Kön. 8, 27. 39. 43. Ps. 2, 4. 11, 4. 68, 34. 136, 26. 103, 19. vgl. 2. Chr. 36, 23. Esr. 1, 2. Neh. 1, 4. 5. 2, 4. 20. Jon. 1, 9.),

---

der Veränderung unterworfene Natur des Himmels, der daher auch den Göttern als Sitz angewiesen, auszudrücken.

welche Vorstellung sich auch bei andern alten Völkern findet (Il. II, 412.), wie der Engel und daher auch als Gnadenhimmel das geistige Reich Gottes bezeichnet (Js. 65, 17. 4, 9.).[1]) Während im A. T. שָׁמַיִם für Gott selbst ganz selten gebraucht wird, ist es im Talmud und den rabbinischen Schriften die gewöhnliche metonymische Bezeichnung für »Gott.« Die Unterscheidung, nach der der erste Himmel im A. T. oft auch »Himmel« schlechthin genannt wird, für den zweiten »Firmament« und den dritten »Himmel der Himmel« bisweilen andere Namen abgeben sollen,[2]) läfst sich nicht durchführen.

Dafs man aber an unserer Stelle nicht an die verschiedenen Abtheilungen des unermefslichen Raumes, wie die Hebräer sich diese späterhin dachten und sie daher mit besondern Namen bezeichneten,[3]) liegt auf der Hand. Die einfachste und richtigste, dem Volksbewufstsein am meisten entsprechende Deutung ist ohne Zweifel die, dafs שָׁמַיִם zunächst das Obere, die »sublimior mundi pars,« wie Höttinger sagt, bedeutet; dieses Obere umfafst nun das, was über der Erde existirt, es umfafst alle jene obern sichtbaren Himmelskörper in ihrer Gesammtheit (Ps. 102, 26.[4]) 148, 2—5 vgl. 8, 4.),

---

1) Aehnlich gestalten sich die Bedeutungen des οὐρανός im N. T. Es ist hier entweder der Wolkenhimmel (Matth. 3, 16. 17. Marc. 1, 10. 11. Luc. 4, 25. Jac. 5, 18.), oder Lufthimmel (Matth. 6, 26. 8, 20. 13, 32. Marc. 4, 4. 32.), oder Sternenhimmel (Marc. 13, 15. Luc. 10, 18. 21, 11. 26. Apstg. 7, 42. Hebr. 11, 12. Offb. 6, 13. 8, 10. 9, 1. 12, 4.), oder der selige Zustand Gottes, der Engel und Auserwählten (Matth. 5, 12. 6, 10. Luc. 10, 20. Apstg. 3, 21.) oder steht für Gott (Matth. 21, 25. Luc. 15, 18. 21. Hebr. 12, 25.), für die Engel und Auserwählten (Hebr. 12, 26. Offb. 12, 12.) oder ist die Kirche Christi und des N. B.s, βασιλεία τῶν οὐρανῶν (Eph. 1, 10. Col. 1, 5. 16. 20.). Im Sinne von „Weltall" ist es hier wie bei den Griechen selten.

2) Calmet, Dissert. de systemate mundi veterum Hebraeorum (II.) p. 316.

3) Auch ist im Koran und bei den Cabbalisten zum Oeftern von verschiedenen Himmeln und verschiedenen Eintheilungen die Rede. Vgl. Schöttgen, Hor. hebr. I, 718 u. Wetstein zu 2. Cor. 12, 2.

4) Hier etwa blofs an den weiten grofsen Raum denken zu wollen, der auch „Himmel" genannt wird, wäre gewifs unstatthaft. Der Psalmist würde diesen שָׁמַיִם nicht so feierlich „Werke deiner (Gottes) Hände (מַעֲשֵׂה יָדֶיךָ) genannt haben; und wenn auch die hier gebrauchte unbestimmte Mehrzahl we-

deren wirkliche Erschaffung im weitern Verlaufe beschrieben wird. Dieser Gedanke lag dem Verfasser bei Weitem am nächsten; dafs er, wie man nach gänzlicher Verkennung des Mosaischen, auf der sinnlichen Anschauung beruhenden Standpunktes behauptet hat, etwa oder gar ausschliefslich an die auf oder über den Himmelskörpern befindlichen, unsichtbaren Wesen, an die Engel gedacht, vielleicht gar so ausdrücklich wie etwa späterhin der Psalmist (148, 2—5), der möglichst alles Daseiende zu umfassen bestrebt ist, um Gottes Allmacht als überaus lob- und preiswürdig zu schildern (כִּי הוּא צִוָּה וְנִבְרָאוּ V. 5.): dafür läfst sich ein haltbarer Grund nicht anführen. Will man unter שָׁמַיִם »nur« die unsichtbare (reine) Geisterwelt und sodann unter אֶרֶץ die Körperwelt, das universum corporeum, die ganze materielle Welt verstehen, unter »Himmel und Erde« also die Hervorbringung der geistigen und materiellen Welt, eine Art symbolischer Bezeichnung des Gegensatzes der Geister- und Körperwelt, wie ein Hauptverfechter dieser Hypothese, Fr. Michelis sich ausdrückt, erblicken: so ist solch' eine von namhaften Theologen von Augustin,[1]) Petr. Lomb.,[2]) v. Drey,[3]) Berlage[4]) u. A.[5]) befürwortete Fassung anticipirt und philologisch falsch. Man darf vor Allem die sinnliche Vorstellung vom Himmel in der Schöpfungsgeschichte, besonders im ersten Verse derselben, nicht mit der mehr geistigen Bedeutung confundiren, welche er mit der Zeit bei den Israeliten erhielt. Und wenn

---

niger darauf schliefsen läfst, dafs alle Himmelskörper ohne Zahl unter שָׁמַיִם zu verstehen sind, so erfordert doch der Zusammenhang, unter אֶרֶץ die Erde mit all' dem, was sie enthält, und ebenso unter שָׁמַיִם den Himmel mit Allem, was er enthält, zu verstehen.

1) De Civit D. II, 9 u. Confess. XII, 7.

2) Sent. dist. II, 12.

3) Im Freib. Kl. s. v. Schöpfung.

4) Kathol. Dogm. IV, 73.

5) „Im Anfang schuf Gott den Himmel und die Erde!" und wir werden nicht anstehen, hierin zunächst den geschöpflichen Gegensatz der reinen Geister- und Naturwelt, der Persönlichkeit und der Substanzialität als Ebenbild der beiden ersten Momente des Schöpfers zu erkennen." Volkmuth a. a. O. S. 141.

bei Hiob »Himmel« und »Engel« gleichbedeutend sind, in der dichterischen Anschauung der Alten der sichtbare Himmel und der übersinnliche oder geistige Himmel, der dann auch für das darin sich Befindende steht, in einander fliefsen, (Hiob 15, 15. 25, 5. vgl. Ps. 8.), so darf doch dieser Umstand bei Erklärung des Wortes hier nicht bestimmend sein; es können höchstens, weil der Himmel späterhin als Wohnsitz der Engel angegeben wird, auch diese, jedoch in entfernterm Sinne in dem שָׁמַיִם mit einbegriffen sein. Vgl. 1. Mos. 2, 1. Dafs aber Moses bei dem nachher vieldeutig gewordenen שָׁמַיִם speciell an die Engel gedacht, das läfst sich nicht einmal wahrscheinlich machen, aus der isolirt philologischen Erklärung nie herausbringen. Die von der sinnlichen Anschauung entnommene sprachliche Bezeichnung des Gegenstandes liegt Moses weit näher, als der etwa durch jene Bezeichnung nachher ausgedrückte Begriff; hier daher den gewöhnlichen Wortsinn, wo man unter »Himmēl« die Himmelskörper mit Ausschlufs der Erde versteht, zu verlassen, dazu ist also eigentlich gar kein Grund vorhanden; er ist der leichteste, zunächst liegende, gerechtfertigt durch die sprachliche Deutung des Wortes wie durch den Sprachgebrauch des A. T.s, der durchgehends unter שָׁמַיִם den Himmel versteht, so weit er dem Gesichtskreise des Menschen offen liegt, und durch den direkten Gegensatz des Himmels als des Oberen, des Ueberirdischen zur Erde, dem Untern, dem Irdischen. (Vgl. Pred. 12, 7.) In letzterer Beziehung kann man allerdings von einem Gegensatze sprechen, aber nicht so, dafs man an die der materiellen Welt gegenüberstehende Geisterwelt denkt. [1])

Was das Wort אֶרֶץ betrifft, das in verschiedenen Sprach-

---

1) Mehre Rabbinen, Pererius u. A. verstehen unter „Himmel" die „orbes visibiles s. coelestes," unter „Erde" die „vier Elemente;" etliche katholische Ausleger, namentlich die Scholastiker, einige Calvinisten den „coelum empyreum." Walesius versteht darunter die „Luft" und P. de Schrank das „Heer der Sterne." Die meisten Ausleger legten von jeher zu wenig Gewicht auf den Wortsinn; daher und von der Vieldeutigkeit, welcher unser Wort in den alttestamentlichen Urkunden unterworfen ist, rühren auch die verschiedenen, oft curiosen Auffassungen desselben seitens der Ausleger.

stämmen wiederklingt, so erkannte bereits B. Pfeiffer[1]) sein verwandtschaftliches Verhältnifs mit dem arabischen أَرَضَ und seinen Ausgang von dem Begriffe des Niedrigen. Da dieses Zeitwort, das übrigens im Hebräischen ungebräuchlich ist, »an einem untern, niedern Orte sein« und أَرْضٌ das »Niedere,« »Untere« bezeichnet, so ist אֶרֶץ im eigentlichen Sinne das Untere, Niedere, Tiefe (so von Füfsen, den untern Theilen z. B. des Pferdes), daher im Chaldäischen אַרְעָא (אַרְעָא) das Untere, inferius, und אַרְעָאי das Unterste, infimum, und zwar im Gegensatze zu dem Höhern, Obern, dem Himmel.[2]) Eben dieser Gegensatz sollte, strenge genommen, auch in unserer Sprache ausgedrückt und demnach richtig durch: »(In Anfang . . .) das Obere und Untere,» die obern und untern Dinge, wie schon Maimonides die beiden letzten Wörter des ersten Verses erklärte, übersetzt werden.

Sehen wir indefs einstweilen von der eigentlichen und ursprünglichen Bedeutung dieses Wortes ab, wo es zunächst das Untere und sodann den ganzen Erdkreis (orbis terrarum), die Erde und zwar im Gegensatze zum Himmel bedeutet (1. Mos. 1, 1. 2. Mos. 2, 4.), so ist der Gebrauch desselben ein sehr weiter, die Bedeutung vielseitiger, als das bei אֲדָמָה oder תֵּבֵל der Fall ist. Unter אֶרֶץ kann jede Art von Erde, sowohl die bewohnte als unbewohnte Erde verstanden werden; im Speciellen ist es die trockene Erde im Gegensatze zu dem Meere und zu den Flüssen (1. Mos. 1, 10, 28.) und wird in engerm Sinne von einem bestimmten Lande z. B. Juda's (Ruth 1, 7.), Aegyptens oder im Allgemeinen von einem Lande gebraucht, worin Jemand wohnt (Joel. 1, 2. Ps. 37, 11. 22, 29. 44, 4.). Bisweilen be-

---

1) Thesaur. herm. p. 581.

2) Andere (Buxtorf) leiten אֶרֶץ bald von רָצַץ terere (τείρειν), weil die Erde von den Bewohnern be- und zertreten wird, bald von רוּץ currere (Fagius) wegen jenes spärischen Oberkörpers, der in stetem Laufe die Erde immerfort umkreiset, bald, wie Fagius zufolge Mehre gethan, von רָצָה velle, concupiscere, weil die Erde fortwährend nach Frucht verlangt oder auch von אָצַר coacervare ab. Es leuchtet ein, dafs diese etymologischen Versuche keine besondere Beachtung verdienen.

zeichnet הָאָרֶץ ein bestimmtes Land, dessen Nom. pr. aus dem Context zu entnehmen ist Wie nun שָׁמַיִם, wenn auch erst von Spätern für Gott, den Bewohner des Himmels gesetzt wird, so steht auch אֶרֶץ, jedoch häufiger für Erdbewohner im Allgemeinen (1. Mos. 11, 1. 6, 11. 12. 18, 25. 19, 31.) und kommt dann speciell von den Einwohnern eines Landes selbst vor. (1. Sam. 14, 29. 2. Sam. 15, 23.)

Hiernach kann man über den weitern Sinn des copulativen Ausdrucks von »Oberes und Unteres« oder »Himmel und Erde« kaum im Zweifel sein. Mag derselbe zunächst vorzugsweise nur Alles das, was im Gesichtskreise des Verfassers lag, die ganze sichtbare Welt bezeichnen, soweit sie nämlich noch jetzt dem sinnlichen Auge des Sterblichen aufgethan ist, so vergewissert uns doch der alttestamentliche Sprachgebrauch, dafs hier das, was jenseits des menschlichen Gesichtskreises liegt, nicht ausgeschlossen ist, also das ganze Weltall, die Welt, insofern sie Alles umfafst, was aufser Gott wirkliches Dasein hat, der »complexus omnium, quae deus esse voluit, wie ältere Theologen wol erklären, verstanden wird.

Die alte hebräische Sprache hatte, wie schon Chr. Wolf[1]) und Mazzochi[2]) richtig anmerken, für «Welt« in diesem Sinne kein significantes, kein entsprechendes Wort; und schwerlich hätte Moses eine passendere und allgemein verständlichere Bezeichnung wählen können, als grade die, welche von Alters her bei seiner Nation gang und gebe war und von Allen verstanden wurde.[3]) Der Ausdruck »Oberes und Unteres« lag

---

1) Theolog. nat. I, 68.

2) Specileg. bibl. I, 14.

3) Die hebräischen Ausdrücke עוֹלָם (*αἰών*, aevum, vgl. goth. aiv u. sk. आयुस्) die verborgene, fernentlegene und lang dauernde Zeit, die Ewigkeit, dann die mit der Zeit geschaffenen Dinge (vgl. Weish. 13, 9. Pred. 3, 11. Tob 13, 6. 12. Matth. 13, 22. 28, 20 1. Tim. 1, 17) und תֵּבֵל *οἰκουμένη*), welche man nebst andern auch wol mit „Welt“ wiedergiebt, wie es namentlich im Chaldäischen und im Talmud gebraucht wird, sind bei Weitem nicht so passend, sie stehen aufserdem nur uneigentlich und müssen durchweg in einem andern Sinne genommen werden. So ist תֵּבֵל die bewohnbare Erde (Ps. 9, 9. Js. 18, 3.) und wird von אֶרֶץ als der ganzen Erde wie der Theil vom Ganzen unterschieden. Vgl. Kimchi z. Ps. 24, 1. Auch kommt

zudem als der stellvertretende ihm am nächsten, war auch für die meist noch ungebildeten Menschen der faſslichste, indem die hier als Zweiheit gesetzte Einheit auch der menschlichen Anschauung als die obere und untere Region erscheint, und treffend bemerkt A. v. Humboldt irgendwo in seinem »Kosmos,« daſs auch die Wissenschaft der geschaffenen Dinge für den Menschen zweitheilig sei, indem ein Theil unsere Erde, der andere die himmlischen Körper umfasse.

Diese dem Sterblichen so natürliche Vorstellung von dem Weltganzen als dem Obern und Untern ist aller Wahrscheinlichkeit nach die allerälteste, welche die Menschen überhaupt sich von dem ganzen Universum gebildet haben; es kann uns deshalb nicht Wunder nehmen, wenn diese biblische Bezeichnung sich nicht allein bei den alten, sondern in derselben Bedeutung bei den meisten jüngern civilisirten Völkern des Erdkreises vorfindet. So spricht Aristoteles von einem »Oben und Unten«[1]) und nach Varro[2]) ist die Eintheilung des Universums in zwei Theile als eine uralte anzusehen. Gleichfalls wird diese Scheidung durch die Verbindung des Uranos und der Gäa angedeutet,[3]) wie auch mehre Profanschriftsteller — Euripides, der anonyme etruskische Kosmolog, Philo und Fl. Josephus *οὐρανὸς* und *γαῖα* zusammen als mit »Welt,« Universum gleichbedeutend nehmen.

Sehen wir uns jetzt das A. T. hierüber etwas näher an,

---

es von dem ganzen Erdkreise vor (1. Sam. 2, 8. Hiob 18, 18. Ps. 24, 1. 33, 8. 50, 12. 77, 19. 98, 7.) und uneigentlich bezeichnet es auch einen Theil der bewohnten Erde (Js. 13, 11. 14, 17.). Auch חֵלֶד wird wol von spätern Schriftstellern für „Welt" gebraucht (Ps. 17, 14. 49, 2.). אַדְמָה ist mehr eine Art feiner, fruchtbarer und zur Cultur tauglicher Erde und wird dann auch von Erde überhaupt gebraucht. Vgl. 1. Mos. 4, 11. 6, 1. 7, 4. 23. 8, 8. 13. 21. 9, 2. 12, 3. 28, 14. 2. Mos. 32, 12. 5. Mos. 4, 10. 18. 6, 15. 7, 6. 1. Sam. 20, 15. 31. 2. Sam. 14, 7. Ps. 104, 30. Js. 23, 17. Jer. 8, 2. Dan. 12, 2.

1) De Coel. II, 2.

2) „Fuerunt enim loca naturae secundum antiquam divisionem prima duo, coelum et terra." De ling. l. V. 3.

3) Hesiod. Theog. 132—53. Vgl. Hom. Od. V, 184. Il. XV, 36. Uebrigens findet bei Aeltern auch die Dreitheilung Statt. Hom. Il. XVIII, 483. Ovid. Met. I, 5. Vgl. Cic. de fin. II, 34.

so lassen die zahlreichen Belegstellen keinem Zweifel an der Wahrheit unserer obigen Ansicht Raum. »In sechs Tagen hat Jehova Himmel und Erde gemacht . . .« 2. Mos. 20, 11. vgl. 1. Mos. 2, 1—4. »Wo ist ein Gott im Himmel und auf Erden, der es deiner (Gottes) Macht nachthue?« 5. Mos. 3, 24. Gewifs umfafst Moses alle Creatur, wenn er also sein herrliches Loblied beginnt: »Höre, Himmel! was ich rede, die Erde höre die Worte meines Mundes!« 5. Mos. 32, 1. vgl. 5. Mos. 4, 39. 2. Chr. 2, 11. 6, 14. Ps. 148, 13. Js. 1, 2. »Alles, was im Himmel und auf Erden ist, das ist dein.« 1. Chron. 29, 11. »Du hast vorhin die Erde gegründet und die Himmel sind deiner Hände Werk.« Ps. 102, 26. vgl. Ps. 89, 12. Hebr. 1, 10. »Ihr seid die Gesegneten Jehova's, der Himmel und Erde gemacht hat (עֹשֵׂה שָׁמַיִם וָאָרֶץ:).« Ps. 115, 15. vgl. 1. Mos. 14, 22. 24, 3. Ps. 69, 35. 73, 25. 96, 11. 121, 2. 124, 8. 146, 6, 148, 13.

Die angeführten Stellen lassen uns nicht im Zweifel darüber, wie von Moses selbst, wie von seinen Zeitgenossen, wie mehre Jahrhunderte nach Moses diese Redeweise, die in den geistlichen Hymnen späterhin so oft wiederkehrt, verstanden worden ist. »Himmel und Erde,« als die die Welt constituirenden Theile, bilden im biblischen Sprachgebrauch wie auch sonst durchgehends im orientalischen wie nachher im occidentalischen Alterthum die stehende, populäre Umschreibung für den Begriff »Welt.« Derselbe Ausdruck, so deutlich, wie kein anderer, deutlicher wie unser »Welt,«[1])

1) Der Ausdruck „Welt" (ahd. wëralt, wralti, mhd. wërlt, Weltall, das All der Dinge (Graff I, 193.), ist mit der Zeit sehr vieldeutig geworden, und hat je nachdem es in der gewöhnlichen oder in der philosophischen Sprache gebraucht wird, einen sehr verschiedenen Sinn. So nennt man im gewöhnlichen Sprachgebrauch alles „Welt," was wir von Gott erschaffen erblicken oder auch die Erde mit all' ihren Geschöpfen. Im philosophischen oder metaphysischen Sinne ist jedoch der Begriff viel bestimmter; hier bezeichnet Welt den Inbegriff aller aufser Gott existirenden oder, weil alles Erschaffene, da es den nothwendigen Grund seines Seins nicht in sich selbst, sondern in Gott hat, bedingt und endlich ist, endlichen Dinge, es ist das Weltall, das gesammte Universum (rerum universitas), wie schon Pythagoras κόσμος gebraucht. Da nun dieser Begriff alle möglichen aufser Gott existirenden Dinge

wurde von den spätern Schriftstellern wie von dem Volke festgehalten (2. Macc. 7, 28.) und fand auch im N. T. Platz, das hierin mit dem A. T. übereinstimmt, Auch hier kehrt der Ausdruck im Sinne von »Weltall« wieder, er findet sich bei den Aposteln (Apst. 4, 24. 14, 15. 17, 24. vgl. 2. Pet. 3, 10. Hebr. 3, 4. u. Col. 1, 16.), und diese konnten als ursprüngliche Juden diesen Begriff offenbar doch nur von den Juden überkommen haben und sichtlich auch nur das darunter denken, was diese sich darunter dachten — das Weltall. Diese Fassung wird auch durch das apostolische Glaubensbekenntnifs bestätigt, indem es mit Beziehung auf 1. Mos. 1, 1. Gott den Schöpfer des Himmels und der Erde (des Universums) nennt. Es ist daher auch ganz natürlich, wenn es

---

umfafst, und zwischen bedingt und unbedingt kein Drittes denkbar ist, so kann es in diesem Sinne allerdings nur eine Welt geben. Berücksichtigt man aber an der Welt nicht die Materie, die Totalität aller aufser Gott befindlichen Substanzen und ihrer Kräfte, aus denen sie besteht. sondern blofs ihre Form, die Verknüpfung der Substanzen nach bestimmten Gesetzen und zu bestimmten Zwecken zu einem Ganzen und die fortwährende Veränderung derselben oder ihr Werden: so entspricht das Wort „Welt“ ursprünglich dem griechischen κόσμος (Schönheit, Schmuck, nach Benfey der Zustand des Leuchtens, Wurzell. II, 169.) und dem lateinischen mundus (quod apte et pulchre dispositum et connexum est, wie die ältere theologische Redeweise heifst). Vgl. A. v. Humboldt, Kosmos I, 62. 67. Andere glauben die Welt als kosmische Verknüpfung der Substanzen (nexus cosmicus), also hinsichtlich ihrer Form schicklicher „Natur“ (rerum natura) zu nennen; in diesem Sinne sind freilich mehre Welten gedenkbar, indem die geschaffenen Dinge zu mehren kosmischen Ganzen, die sich nicht wie Theile zu einander verhalten, verknüpft werden können. Besonders vieldeutig ist κόσμος im N. T., wo es, wie in den spätern Schriften der Juden öfters vorkommt. Bald bedeutet es die Erde im Gegensatze zum Himmel, bald die jetzige Weltordnung im Gegensatze zum einstigen Sein, bald die Gesammtheit der ungläubigen Heidenwelt im Gegensatze zur Theokratie (Röm. 11, 12 vgl. Lakemacher. Observat. philol IX, 74.), bald eine zahllose Menge (2. Pet. 2, 5.), Menschen überhaupt (Jos. 1, 29. 3, 16. 17. Röm. 3, 19. 5, 12. 13. vgl. Marc. 16, 15.), endlich gottlose Menschen (Matth. 18, 7. 1. Cor. 6, 2. 11, 32. Jec. 1, 27. 4, 4.). Κόσμος οὗτος (עוֹלָם הַזֶּה) bezeichnet den ganzen jüdischen Cult sammt seinen Bekennern (Joh. 8, 34.), öfters die Juden (Joh. 14, 17. 27.). Ἔρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον ist eine jüdische Redensart, dem בָּא בָּעוֹלָם entsprechend (Joh. 1, 9. 3, 19. 6, 14. 12, 46. 16, 28. 1. Tim. 1, 15. Hebr. 10, 5.). Vgl. Schöttgen s. v. κόσμος u. Wenger, Theolog. Aphorismen. Salzb. 1856.

der Grundbegriff der h. Schrift von Gott ist, diesen als Schöpfer des Himmels und der Erde, des Weltganzen darzustellen. Vgl. 1. Mos. 1, 2. 4. 14, 19. 22. Neh. 9, 6. Ps. 33, 6. Jer. 10, 12. Js. 45, 12. 18. 48, 13. 51, 13. 2. Macc. 7, 23. 13, 14. Apstg. 17, 24. Col. 1, 15—77. 1. Cor. 8, 6. Röm. 11, 36. Hebr. 2, 10. Matth. 24, 21. 25, 34. Luc. 11, 50. Joh. 17, 5. Offb. 13, 8. In diesen wie andern Stellen ist die Gesammtheit des Creatürlichen, falls diese nicht durch κόσμος ausgedrückt wird, durchschnittlich in zwei das Weltganze bildende Theile, deren Schöpfer Gott ist, unterschieden, die alsdann nicht selten wiederum in ihre besondere Momente zerfallen.

Der Sprachgebrauch läfst somit keinen Zweifel mehr zu, er hat sich alle verschiedenen Epochen hindurch von Moses an im Israelitischen Volke bis auf Christus und im Christenthum erhalten und es ist nicht der geringste Grund vorhanden, dafs dieser Ausdruck irgendwann gegen einen andern ungetauscht worden, dafs man ihm einen andern Begriff als den obigen untergelegt habe. Und diese zu Moses Zeit bei dem ganzen Volke gewöhnliche Redeweise: warum sollte sie denn nicht sammt ihrem allgemein bekannten Sinn fortbestehen oder gar ihre Bedeutung ändern? Indem auch das N. T. die alttestamentliche Bezeichnung und, wie wir bald sehen werden, den einmaligen Ursprung der Welt durch Gott festhält, ist die Annahme, Moses habe ebenso gedacht, um desto begründeter.

Moses stellt also als erste Thatsache die Schöpfung der Allheit der Dinge im Allgemeinen hin, und dann erst schildert er den Zustand dieses kosmischen Ganzen in seiner uranfänglichen Form, die allmälige Ordnung und Bildung desselben zu Körpern, ihre verschiedenen Arten und Formen im Sechstagewerk. Und indem er die Erschaffung aller Weltkörper an die Spitze stellt, thut er nichts Unnatürliches; vielmehr mufste er sich angesichts seiner eigenen Nation, wie der Nachwelt überhaupt, über eine der allerwichtigsten Fragen mit aller Entschiedenheit aussprechen. Mag man nun den eigentlichen Bericht mit V. 1 anfangen lassen, dieser also

schon den wirklichen Anfang des Berichtes bilden und der zweite Vers den Bericht blofs weiterführen, oder mag man, was relativ richtiger ist, den zweiten Vers für den eigentlichen Anfang halten: der erste Hauptgedanke bleibt in jedem Fall bestehen. Die unmittelbar jetzt folgende und die Beschreibung der Schöpfung selbst beginnende Partikel וְ »und,« »aber« oder »nämlich« verbindet ihn mit dem eigentlichen Bericht und zeigt die Verbindung des Berichterstatters, nicht aber des Berichteten im Sinne der Aufeinanderfolge an. Den ersten Vers deshalb aber als »blofse Ueberschrift« des Ganzen, als ein Summarium, als eine Inhaltsanzeige oder Ankündigung der folgenden Erzählung oder als blofs des Zusammenhanges wegen vorausgeschickt nehmen zu wollen, und zu meinen, dafs hier an eine einmalige Schöpfung nicht gedacht werden dürfe, ist unter allen Umständen thöricht und falsch. Wenn auch der erste Vers in der Reihe des Erzählten keinen Schöpfungsakt an und für sich enthaltend gedacht werden kann, im Sinne seines Verfassers kann und soll er offenbar einen solchen ausdrücken, der früher als das V. 2 Ausgesagte vor sich gegangen ist. Der weitere Verlauf des Sechstagewerks setzt die Schöpfung der Materie überall voraus und erzählt dieselbe nicht mehr. Indem Moses vom Himmel vorerst noch schweigt, geht er, seinen Blick zunächst und am meisten auf die sichtbare Erde heftend (הָאָרֶץ), auf eben die also, welche er jetzt sieht und in ihrer Ganzheit mit seinem Blicke umfafst [1]), zur Beschreibung nicht eines ihr zugestofsenen Geschickes, sondern ihres uranfänglichen Zustandes, also der Urgestalt des Erdkörpers über (V. 2), wie sie nämlich bei der Erschaffung vor ihrer Zubereitung für die vernünftigen Wesen gewesen (Weish. 11, 8.), schildert also im Folgenden die schliefsliche Bildung dieses Erdkörpers, der nach V. 2 anfänglich תֹהוּ וָבֹהוּ gewesen. [2]) Nur über

1) Im Anschlufs an Chrysostomus und andere Väter verstehen Spätere, — Pareus, Bucan, Eduard, Timpler, Keckermann, S. Schmid u. Vatablé unter dem Ausdruck „Himmel u. Erde“ die Welt in vollkommen ausgebildetem Zustande (coel. et terr. exornatam et repletam omnibus rebus creatis, quae in coelo et in terra quoque scutiduum a Deo productae sunt.).

2) Dieses von den Gelehrten so verschieden gefafste תֹהוּ וָבֹהוּ in V. 2 ist

die Bildung dieser chaotischen Masse, des Untern, der Erde, giebt die Mosaische Kosmogonie, weil den Mittel- und Zielpunkt des Schöpfungskreises bildend, nähere und umfassendere

---

weniger ein positiv Wüstes und Oedes, wie man vielleicht aus Jer. 4, 23. und Js. 34, 11., wo die beiden Propheten behufs der Verkündigung eines Strafgerichts und der Schilderung einer feindlichen Verwüstung sich derselben Ausdrücke bedienen, schliefsen könnte, als ein indifferenter Mangel an Leben, an Bildungsfähigkeit überhaupt, oder ist dem gleich zu achten, was noch nicht vollgültig die seine Entwicklung bestimmenden Gesetze, seine schliefsliche und volle Bestimmung von dem Schöpfer erhalten hat. Wenn daher Dathe, Thormeyer, J. G. Rosenmüller und Andere, J. Böhme folgend, hier an eine nach der Schöpfung in V. 1 erfolgte Erdrevolution und Verwüstung der Welt denken und diese mit F. v. Schlegel, Baumgarten, Mayrhofer, F. Michelis und namentlich Kurtz, die Thatsache der Urschöpfung in V. 1 festhaltend, als eine Folge des Falles in der Engelwelt ansehen, so sieht man hier mehr als wirklich im Text selber enthalten ist. Das geschah durch die falsche Deutung des תֹּהוּ וָבֹהוּ, dem aber dadurch, dafs der רוּחַ אֱלֹהִים über demselben schwebte (מְרַחֶפֶת), das bewegende und zur Bildsamkeit geeignet machende Moment bildend (vgl. Hiob 26, 13. 33, 4. Ps. 104, 30 u. Gesenius z. Js. 11, 2.), jeder trübe Anstrich genommen wird. Vgl. Crüger, die Schöpfungsg. S. 13. Dieser chaotische Zustand, in dem die Erde anfänglich erscheint, ist weiter nichts als die qualitativ durcheinander liegende, gestalt- und lichtlose Masse; die dem Ohre so düster klingenden Ausdrücke selbst hält man am einfachsten mit R. Philippson für eine Paronomasie, oder mit v. Bohlen für eine sprüchwörtliche Assonanz, um eine ungeordnete Masse zu bezeichnen und zwar in superlativem Sinne. Indem der eigentliche Himmel erst am dritten Tage, also innerhalb des Sechstagewerkes erschaffen wird, so können auch natürlicherweise keine bösen Engel von ihm abfallen und die Urheber der chaotischen Verwirrung sein. Damit fällt auch der kleinliche und alberne Einwand, den einige Neuere wie Lotze, Richers u A. erhoben, dafs nämlich die Schöpfung der Materie als תֹּהוּ וָבֹהוּ eine Gott unwürdige Handlung gewesen, es habe eben nicht so von ihm erschaffen werden können oder sei dem „gar nicht schaffen“ gleich zu achten. Sonderbares Raisonnement! Kennen sie denn genau das Wesen dieser Materie, hinsichtlich deren schon die ältern Uebersetzer, wie aus ihren abweichenden Uebersetzungen hervorgeht, im Unklaren waren? Vermag überhaupt des Menschen Einsicht die innere Beschaffenheit und Wesenheit zu erkennen? Wie über die schöpferische Thätigkeit der Wissenschaft keine Kritik zusteht, so auch über den ersten Anfang der Materie und ihrer Natur; sie ist etwas Gegebenes, von dem sie nur die Art und Weise ihrer Entwickelung erforschen und die ihr zu Grunde liegenden Gesetze ergründen und aufhellen kann. Kein Wunder, dafs die Wissenschaft, wenn sie sich auch an die Erforschung des ursprünglichen Weltstoffes macht, sich selbst nur etwas vorlügt und nur auf dem Gebiete blofser Hypothesen sich bewegt Bleibt nicht aus demselben Grunde selbst des grofsen Leibnitz's Monaden-

Aufschlüsse, das Gebiet des Obern, des Himmels mehr oder weniger mit einem Schleier verhüllend oder doch nachher nur in sofern berücksichtigend, als es mit der Erde in Beziehung steht. Ob der Himmel in der Urschöpfung auch einen Theil dieses תֹּהוּ וָבֹהוּ gebildet, ob auch er daraus hervorgegangen, das läfst sich nicht stricte beantworten, will uns jedoch als wahrscheinlich erscheinen. Mag der Verfasser den lichtlosen Zustand anscheinend auf die Erde beschränken, so gehen doch bald die Himmelskörper auch daraus hervor. Dafs Gott gleich zu Anfang den Himmel in einem vollkommenen Zustand, resp. den obersten Himmel sammt den Engeln erschaffen, wie der h. Chrysostomus [1]), D. Kimchi, Witsius [2]) u. A. meinen: dafür läfst sich nach richtiger Auffassung der Stellung und des Inhaltes des ersten Verses kein stichhaltiger Grund anführen. Die Erde wird aber gleichsam aus dem Complex der zahllosen Weltkörper, aus dem ganzen Universum herausgenommen und von Moses erfafst als auch ihm am nächsten liegend, im Momente ihres elementarischen Zustandes, wo der Allmächtige noch nicht sein allmächtiges: »es werde Licht וַיְהִי אוֹר« gesprochen hatte. Man darf aber diesen elementarischen Zustand nicht mit etlichen Vätern, unter

---

ehre, nach der die Welt ursprünglich eine Summe geistiger oder einfacher Substanzen ist, die, durch augenblickliche Schöpfung aus Nichts entstanden, zuerst aufser Gott existirten und aus welchen durch natürliche Wirkungen sich alle übrigen Dinge der sichtbaren und unsichtbaren Welt entfalten sollten, ein blofs geistvoller Gedanke? Und obgleich Gott die geordnete Welt in seiner Machtvollkommenheit in einem Moment hätte hervorbringen können: dürfen wir deshalb die Hervorbringung der Materie als seiner unwürdig erklären? Wer vermag hier seine weisen Pläne zu ergründen? Liegt es nicht klar zu Tage, dafs Gott, indem er nach der ersten Erschaffung die Entwickelung des Weltstoffes in bestimmte Perioden vor sich gehen läfst und dadurch zugleich die Eintheilung der mit der Erschaffung gewordenen Zeit in einzelne Tage oder Abschnitte möglich macht, Alles der Fassungskraft des Menschen sichtlich näher rücken wollte? Ist doch auch heute noch in der Natur das Wirken des Schöpfers ein stufenweises allmälig, sicher zur Vollendung fortschreitendes!

1) Vgl. August. de Gen. ad Litt. I, 3, Confess. XII, 17. u. Contr. adv. leges I. Basil. Hom. III Thom. Aq. Sum. P. I, Q. LXVIII. art. I. Petav. l. l. II, 10.

2) Exercit. ss. VIII. 117.

denen jedenfalls der h. Ephrem durch seine oben angeführte Erklärung des ersten Verses bestimmend gewirkt hat, mit spätern Auslegern, C. à Lapide, Rosenmüller, Tuch, Umbreit und Berruyer[1]) und verschiedenen Naturforschern, Buffon und Chaubard[2]) auf das Obere und Untere des ersten Verses übertragen, Beides vereint nicht als den Stoff, als das Weltganze seiner Substanz nach (ratione substantiae suae)[3]) ansehen, aus dem dann das ganze kosmische Weltgebäude hervorgegangen: denn dafs Moses den ungeordneten Weltstoff mit obigem und zwar mit demselben Ausdruck benannt, in dem der Hebräer vorzugsweise den sichtbaren, jetzigen Kosmos anerkannte, ist trotz der spätern Vieldeutigkeit eben dieses Ausdruckes unwahrscheinlich.

Aus dem bisher Gesagten ergiebt sich die Unhaltbarkeit der Meinung, unserm Verse liege die heidnische Anschauungsweise von einer »ewigen« Materie, von dem χάος oder der ὕλη der Heiden zu Grunde, und von einer wirklichen Schöpfung und von einem Gott als Weltschöpfer könne deshalb nicht die Rede sein. Diese und ähnliche Aeufserungen stammen aus den letzten Decennien, wo der seichte Rationalismus unter Andern in S. Ritter,[4]) Hartmann,[5]) v. Cölln,[6]) Illgen,[7]) Straufs[8]) bis herab auf den Direktor in Krotoschin[9]),

---

1) בתחלה ברא את השמים ואת הארץ אחר כן תוצאותיהם. (Kimchi.)

2) „Au commencement Dieu tira du néant la matière du ciel et de la terre (B.)." — „Au commencement l'Eternel avait créé (les éléments) ce qui constitue les cieux et ce qui constitue la terre (Ch.)." Eléments de géologie p. 57.

3) S. August. de Gen. cont. Manich. I, 4. 5. 7.

4) In Scherer's Schriftforscher (1803) S. 657.

5) Aufklärungen über Asien. I, 113 u. 133.

6) Biblische Theologie I, 168 ff.

7) Die Urkunden S. 3.

8) Christl. Glaubensl. I, 625 ff.

9) Gladisch, Anaxagoras u. die alten Israeliten (in Niedner's Ztft. f. histor. Theol. 1849 S. 516–638). Vgl. desselben Vrfs. spätere Schrift: „Die Religion und die Philosophie in ihrer weltgeschichtlichen Entwickelung und Stellung zu einander nach den Urkunden (?) dargelegt." (Bresl. 1852.) S. 60 ff. Statt gründlicher Kenntnifs und richtiger Würdigung des A. T.

der es sich neuerdings zur traurigen Aufgabe gemacht, den faulen Abschaum des einst herrschenden Liberalismus, der auch auf dem alttestamentlichen Boden längere Zeit hindurch sich das Schiedsrichteramt angemafst hatte, zusammenzulesen und der Welt in verschiedenen Schriften wieder vorzusetzen; ihnen allen liegen durchweg tendenziöse, dogmatische Rücksichten zu Grunde. Die Schöpfung sollte als Akt Gottes einmal nicht anerkannt werden, daher alle die unglücklichen Experimente mit dem ersten Verse, in die unter den namhaften Bibelforschern nur Ewald eingestimmt hat, daher die Verkennung der ersten wahren Bedeutung und richtigen Stellung seiner Wörter, ihres Zusammenhanges mit dem Folgendem, daher das Streben, mit dem תֹּהוּ וָבֹהוּ aus V. 2 den Bericht gradezu anfangen zu lassen und sodann dieses Mosaische Chaos mit dem chaotischen Zustande der Welt, wie das Heidenthum ihn beim Anfang der Welt voraussetzt, zu parallelisiren.[1]) Ein Anderes ist das sogenannte Chaos der Bibel, ein Anderes das Chaos, welches wir in den übrigen Kosmogonien an die Spitze

---

tritt uns oft grofse Oberflächlichkeit, überall aber die seichte religiöse Lebensanschauung des junghegelianischen Verfassers entgegen. Sein auf viele mit Recht in biblischen Dingen anrüchig gewordene Namen (P. v. Bohlen, Buttmann, B. Bauer u. A.) der letztern Zeit gestütztes und von subjectiver Willkür getragenes Bestreben, überall zwischen den wesentlichen Grundansichten des griechischen Philosophen und der Israeliten Identität, insbesondere die Lehre vom Chaos als mit den Griechen gemeinschaftlich nachzuweisen, grenzt nicht selten an's Aschgraue.

1) Nach dem Vorgange von Clemens A. und Basilius waren in späterer Zeit namentlich Grotius und Calov der Meinung, dafs die im Alterthum allgemein verbreitete Lehre von dem chaotischen Zustande unsers Planeten, von dem chaos universalis, wie es die ältern Interpreten nennen, aus der Mosaischen Schilderung des primitiven Zustandes der Erde, aus dem תֹּהוּ וָבֹהוּ, als welches unser Erdkörper vor der kosmischen Ordnung erscheint, im Zeitenlaufe zu den übrigen Völkern gekommen sei. Auch Wallerius äufserte sich so und sah hier irgend welches Verhältnifs zu einander. Medit. physico-chem. de origine mundi (Ups. 1779) p. 7. Wenn überhaupt, so ist es in dem Falle nicht unwahrscheinlich, dafs auch das V. 2 vorkommende, die Elemente nach Art eines Embryo in sich bergende תְּהוֹם, welches Wort aller Wahrscheinlichkeit nach nur eine andere, mehr charakteristische Bezeichnung des תֹּהוּ וָבֹהוּ ist, zu den sonderbaren und so vielgestaltigen Ideen der alten Völker von der Verwirrung aller Elemente, dem Chaos Veranlassung gegeben hat.

und als Anfang gestellt sehen, die Schöpfungsurkunde kennt letzteres nicht. Der erste elementarische Zustand, in dem unser Weltkörper erscheint, ist nicht ewig, sondern geschaffen, erscheint deshalb auch dem einen Alles umfassenden Gott, אֱלֹהִים bestimmt und streng, nicht dualistisch »bei-,« sondern untergeordnet; eine wie lange Zeit aber von dem ersten Momente dieses Zustandes, also von der ersten Erschaffung bis zu ihrer Ausbildung im Sechstagewerk verflossen, über diese etwa vorangehende Zeit giebt uns Moses freilich keinen Aufschluſs. Nicht so das Chaos, der Urstoff der Heiden; dieser war ungeschaffen, folglich ewig und als Princip schon bei der Weltbildung vorhanden, mithin bloſs beigeordnet. Das ist ein wesentlicher, leider oft übersehener Unterschied, der, festgehalten und richtig gewürdigt, dem sogenannten biblischen Chaos das letzte Anstöſsige nimmt und deshalb die biblische Kosmogonie für immer über alle Kosmogonien der antiken heidnischen Welt stellen wird. Wir haben hier keine von Ewigkeit her vorhandene Materie, deren Gott zur Hervorbringung der sichtbaren Welt nothwendig gehabt, sie ist überhaupt dem Hebräer ein ganz unbekanntes Ding, wir haben keine untergeordneten Götter, keine niedern Geister, keine Beihülfe dämonischer Kräfte, kein dunkles Wirken einer Weltseele — nein! nur Gott, das Absolute als den Werkmeister, der vor dem Anfang schon existirt, und die Welt als das Werk, das durch ihn erst in's Sein gerufen wird. Gottes Wille allein genügte dazu. Sat est voluntas, ubi summa potestas.[1])

5. Das über die Auffassung und den Sinn des ersten Verses der Genesis bisher Gesagte hier in aller Kürze resümirend, so hat sich aus dem einfachen Text ergeben, daſs רֵאשִׁית den ersten Zeitmoment, בָּרָא das Schaffen des Einen, ewigen und absoluten Gottes (אֱלֹהִים) הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ das Weltall ausdrückt. Und wer immer nun diesen geheiligten Text unbefangen prüft, für eine einfache Sprache ein empfängliches Gemüth, für Wahrheit überhaupt ein offenes Herz hat, der muſs, genöthigt durch die Klarheit und Energie

1) S. August. cont. Priscill. II, 2 u. 3.

desselben, dieses exegetische Resultat als das im Ganzen allein zulässige und richtige anerkennen, dagegen alle jene erkünstelten, zum Theil von dem krassesten Vorurtheil dictirten Einwendungen, als unbegründet und irrig zurückweisen. Der Lehre von der Weltschöpfung wollte der Verfasser in unserm Verse Ausdruck leihen;[1]) hierfür sprechen alle Umstände auf's Bestimmteste. Auch Knobel erkennt diese Absicht an, wenn er die Frage, woher und wie Gott den Stoff geschaffen, dahin beantwortet, dafs es dem Erzähler zufolge wol lediglich durch seinen Willen, also aus Nichts geschehen und dafs dieser Gedanke dem streng monotheistischen Hebräer, der die Welt als geschaffenes Werk dem göttlichen Schöpfer ganz gegenüberstelle, sicher leichter sei, als eine Evolution der Materie aus Gott oder eine ewige Materie neben einem ewigen und allmächtigen Gott. Was man indefs auch über die verschiedenen Absichten, die Moses beim ersten Verse geleitet haben mögen,[2]) urtheilen mag: soviel steht jedenfalls fest, dafs er zuerst dem Hauptirrthum und der Hauptquelle zahlloser irriger Ansichten in der Heidenwelt, nämlich dem allgemeinen Wahne von einer ewigen Materie und einem blofsen Bildner derselben, dem δημιουργός, gründlich begegnen, und als väterlicher Leiter seine auserwählte Nation von

---

1) Vgl. Cyrill. Alex. cont. Julian II. Brucker, Hist. crit. Philos. IV, 640.

2) Nach Philo wie nach F. Josephus wollte Moses Gott den Schöpfer des Weltalls seinem Volke auch als seinen ersten Gesetzgeber hinstellen; die Eröffnung mit dem Schöpfungsbericht vor der Gesetzgebung war um so mehr nothwendig, weil er der Verfassung des jüdischen Staates eben in dem Glauben an einen Gott als den Schöpfer und Erhalter der Welt, die sicherste Stütze, eine theokratische Form geben wollte. Vgl. Antiq. jud. in d. V. u. cont. Ap. II, 18. Im Midrasch Tauchuma giebt R. Jitzchak als Grund, warum der Thora die Schöpfungsgeschichte vorausgeschickt werde, die Worte des Psalmisten: „Seiner Werke Kraft that er seinem Volke kund, ihnen der Völker (Heiden) Erbe verleihend (Ps. 111, 6.),“ auf dafs, wenn einst die Heiden zu den Israeliten sprächen: „„Ihr seid Räuber, die ihr die Länder der sieben Völker mit Gewalt erobert,““ diese ihnen antworten könnten, die ganze Erde gehöre dem Herrn, dieser habe sie erschaffen und sie gegeben, wem er wollte, Gott habe sie nun jenen genommen und uns zugetheilt. Nach R. Maimonides soll der Irrthum der Sabäer über die Ewigkeit der Welt hier wiederlegt werden.

den damals grassirenden und sich immer mehr ausbreitenden Irrthümern der übrigen Völker, der weitverbreiteten buntscheckigen und verderblichen Abgötterei sicher stellen wollte. Er beantwortet zu dem Ende gleich im Beginn seiner Urkunde die grofse, bedeutungsvolle Frage, woher alles das, was das Auge sieht, sei, und das in einer so klaren, so vernünftigen Weise, die im strikten Gegensatze zu all' jenen trüben Vorstellungsarten steht, welche der Orient und Occident in heidnischer Zeit vom Ursprunge der Welt sich gebildet; er belehrt die Menschheit, dafs ein einziger Gott der absolute Schöpfer von Allem sei, was Sein hat, dafs Alles Gottes Werk, somit auch gut sei (טוֹב מְאֹד), wie er bald, wol nicht ohne Rücksicht auf die im Orient vielfach herrschende Meinung von der Theilnahme eines bösen Wesens an der Weltbildung weiter hinzufügt. Und indem Moses eben den Gedanken von Gott, dem Weltenschöpfer, und von dem Anfang der materiellen Welt oben an stellte, that er es gewifs in weiser Absicht und nicht ohne Consequenz. Um nämlich Gottes Majestät, Allmacht und alles das, was mit diesem Begriffe zusammenhängt, seine Beziehungen zu den Menschen, wie des letztern Abhängigkeit von ihm, in ein klares Licht zu stellen, um von dem Messias, als dem Centralpunkt des A. B.s, als Mittler zwischen dem Unendlichen und Endlichen, zwischen Gott und dem seiner Gemeinschaft entfremdeten und der Sünde verfallenen Menschen Andeutungen geben zu können, — mufste er die Macht des Schöpfers kundthun und aussagen, dafs er Alles gut erschaffen, mithin an dem Sündenfalle und dessen traurigen Folgen keine Schuld trage. Der Ausspruch über den einmaligen Anfang aller Dinge durch Gott an der Spitze wurde aufserdem durchaus nothwendig, sobald durch den Sündenfall des Menschen ursprüngliche Einsicht getrübt, sein Sinn verhärtet wurde. Denn nicht giebt es für das religiöse Leben und Denken des Individuums, nicht für die gesammte geistige Entwicklung der Menschheit mehr eine feste, sichere Basis, wo das Verhältnifs einer absoluten Abhängigkeit der Welt nicht richtig gewürdigt, nicht mit aller Entschiedenheit festgehalten wird. Das fühlte schon Moses und er allein unter

allen Weisen aller Zeiten hat dieser grofsen, fruchtbaren Wahrheit am einfachsten, klarsten und bestimmtesten Ausdruck verliehen. Und wie nun eben der erste Vers mit der darin ausgesprochnen Grundwahrheit gegen die tausendfachen Verirrungen, welche wir im Zeitenlaufe auf die Menschen eindringen sehen, einen festen Damm bildete, so wird er auch in der Zukunft allen falschen, nicht biblischen Systemen gegenüber, welche der dunkle Schoofs zukünftiger Jahrhunderte noch in sich bergen mag, den einzig festen Halt gewähren.

V.

Das neue Testament.

„Novum in vetere latet
Vetus in novo patet."
S. Augustinus.

Wenn auch sowohl Jesus Christus als die Apostel über die Mosaische Schöpfungsgeschichte sich eben nicht in bestimmter Weise (Joh. 5, 17.) äufsern, Inhalt und Zweck der neutestamentlichen Schriften mit dieser in keinem direkten Zusammenhang stehen, so sagen sie uns doch insgesammt deutlich genug, wie sie den ersten Vers verstanden, was sie über unsere Frage gedacht haben. Die Weltschöpfung findet auch im N. T. ihre volle Bestätigung; aber auch hier ist sie nur ein allgemeiner, religiöser Begriff, frei von fast aller speculativen Erörterung. Das Weltganze ist das Werk Gottes, das in seinem Willen den Grund hat — das ist der das N. T. von Anfang an durchdringende Gedanke und an ein tieferes Eingehen auf die Art und Weise der Entstehung der Dinge wird wenig oder gar nicht gedacht.

Christus selbst nennt Gott nur gelegentlich den Herrn des Himmels und der Erde (Matth. 11, 25.), und das ist Alles, was er von dem Ursprung der Welt aussagt, es sei denn Joh. 17, 24., wo Jesus ausdrücklich versicherte, dafs er bei dem Vater gewesen, ehe noch die Welt war (*πρὸ καταβολῆς κόσμου*); letzteres mufs wol nothwendig nicht nur auf die Form, den Nexus cosmicus, sondern auch auf die Substanz

der Dinge bezogen werden. Sonst ist das N. T. reich an solchen Stellen, die in einer minder oder mehr bestimmten Weise bestätigen, dafs die Welt von Gott geschaffen worden. »Herr! du bist es — also bekennen laut alle Apostel sammt den mit ihnen versammelten Freunden, als sie erfuhren, was zweien von den Anwesenden, dem Petrus und Johannes, in Folge der Heilung eines Lahmgebornen angesichts der jüdischen Richter widerfahren, — der gemacht hat (ὁ ποιήσας) den Himmel und die Erde und das Meer und was in ihnen ist.« Apstg. 4, 22. 14, 15. »Gott, der die Welt (τὸν κόσμον, das ganze Weltall, wie es der unmittelbare Zusatz schon verlangt) und Alles was darin ist, erschaffen hat (ἐποίησε), dieser Gott wohnt nicht, weil er der Herr des Himmels und der Erde ist, in Tempeln von Menschenhänden gemacht.« Apstg. 17, 24. Hier schliefst der Apostel offenbar von Gott als dem Herrn des Weltganzen auf die Erschaffung der Welt. Vgl. Eph. 3, 9. »Der Engel hob seine rechte Hand zum Himmel, und schwur bei dem Lebenden in alle Ewigkeit, der dem Himmel schuf (ἔκτισε), und was in ihm ist.« Offb. 10, 6. vgl. 14, 7. »Würdig bist du, Herr! zu empfangen Herrlichkeit und Ehre und Kraft; denn du hast erschaffen das All (σὺ ἔκτισας τὰ πάντα), durch deinen Willen ist es da und durch ihn ist es erschaffen (διὰ τὸ θέλημά σου εἰσὶ καὶ ἐκτίσθησαν).« Offb. 4, 11. Diese Worte schreiben die Entstehung alles Creatürlichen ausdrücklich der schöpferischen Thätigkeit Gottes zu und weisen zugleich auch die aus andern Gründen irrthümliche Meinung zurück, als sei die Materie, aus der Gott die Welt in der Zeit geschaffen, eine ewige, von Gott abhängige, von Ewigkeit her durch Gott oder seinen Willen schon vorhandene. »Gott, welcher lebendig macht die Todten und hervorruft das Nichtseiende als seiend . . . (τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα)« Röm. 4. 17. vgl. Marc. 10, 6. u. Hebr. 1, 10. 3, 4. Gewifs begreift der Apostel alles Creatürliche als von Gott geschaffen, wenn er sagt: »Durch ihn (den Sohn Gottes) sind alle Dinge im Himmel und auf der Erde erschaffen worden, alle sichtbaren und unsichtbaren: Alles ist durch ihn und mit Rück-

sicht auf ihn erschaffen worden.« Coloss. 1, 16. »Im Anfang war das Wort und das Wort war bei Gott . . .« Joh. 1, 1. »Alles ist durch dasselbe (das Wort) gemacht worden und ohne dasselbe ist Nichts gemacht, was gemacht ist.« (*πάντα δἰ αὐτοῦ ἐγένετο· καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ, ἓν ὃ γέγονεν.*) Joh. 1, 3. »Jedes Haus wird von Irgendeinem erbauet: der aber, welcher das All erbauet hat, ist Gott (*ὁ δὲ τὰ πάντα κατασκευάσας, θεός*).« Hebr. 3, 4. »Durch den Glauben erkennen wir, dafs das All (die Welten, das Weltall, *τὰ πάντα* Hebr, 3, 4.) durch das Wort Gottes (das auf das im ersten Kapitel der Genesis öfters vorkommende וַיֹּאמֶר zurückblickt) bereitet worden, auf dafs es aus Unsichtbarem sichtbar werde (dafs es, da es nicht da war, würde, was der einzig vernünftige Sinn ist) — *πίστει νοοῦμεν* (vgl. 1, 2.) *κατηρτίσθαι* (הָכִין) *τοὺς ἀιῶνας ῥήματι θεοῦ ἐκ μὴ φαινομένων* (aus Nichts) *τὰ βλεπόμενα* (ea quae exstant, הנמצאות *τὰ εὑρισκόμενα*, wie die Rabbinen sagen) *γεγονέναι* —.« Hebr. 11, 3.[1]) Der Plural *αἰῶνας* (עוֹלָמִים saecula, mundos) umfafst alle Weltkörper sammt dem, was sie enthalten (vgl. Weish. 13, 9. u. Matth. 13, 22. 28, 20.), und dient hier zur feierlichen Bezeichnung des Universums. Vgl. Hebr. 1, 2. 1. Tim. 1, 17. Tob. 6, 12. 13, 13. Pred. 3, 11. In dem Falle, dafs man die Urstoffe als zu den *αἰῶνες* von Ewigkeit her vorhanden gewesen statuiren wollte, wäre es auch nur als winzige Atome, müfsten dieselben als körperliche, folglich sichtbare und mit den Augen wahrnehmbare dagewesen sein. Deshalb und weil dem Zeitworte *φαίνεσθαι* der Begriff des Existirens, des wirklichen Seins[2]) zu Grunde liegt, kann das *μὴ φαινόμενα* auch nur das negative Nichts bedeuten, das noch in seine zeitliche Verwirklichun güberzugehen hat. [3])Freilich wird *φαίνεσθαι* auch mit »offenbar werden,

---

1) „*Δῆλόν, φησὶν, ἐστιν, ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων τὰ ὄντα ἐποίησεν ὁ θεὸς ἐκ τῶν μὴ φαινομένων τὰ φαινόμενα, ἐκ τῶν ὀυχ' ὑφεστώτων τὰ ὑφέστωτα.*“ (Hieronymus.)

2) Vgl. Xenoph. Mem. II, 5. 5. IV, 2 7. 12. Oec. X. 10. Aristot. Rhet. II, 33. 34. Herod. Hist. VI, 9. VII, 18. IX, 89.

3) Bewährte Ausleger des N. T.s halten die Methathese von *μὴ ἐκ* für *ἐκ μὴ*, obgleich sonst im Griechischen vorkommend, für eine willkürliche.

erscheinen (in lucem edi)« öfters identificirt; allein der Geist unserer Stelle läfst diese Bedeutung hier nicht zu, sondern fordert die des Existirens. Ebendiese wird auch durch Matth. 9, 33. bestätigt; daselbst heifst es nämlich: »*οὐδέποτε ἐφάνη οὕτως ἐν τῷ Ισραήλ.*« Es ist klar, dafs hier das von dem Apostel gebrauchte *φαίνεσθαι* mit »sein, existiren« identisch ist; denn das Volk wollte keineswegs sagen, dafs zwar etwas Aehnliches in Israel geschehen, aber noch nicht offenbar geworden oder erschienen sei, sondern sichtlich blofs damit ausdrücken, dafs nichts Aehnliches jemals sich zugetragen habe. Wenn demnach *φαινόμενα* für *τὰ ὄντα*, actu existentia, das Seiende, steht, das des göttlichen Machtgebots nicht mehr bedarf, um hervorzugehen und sichtbar zu werden, so ist *μὴ φαινόμενα* mit *τὰ μὴ ὄντα* identisch, es ist das nihilum, das Nichts im philosophischen Sinne, das Unsichtbare *κατ' ἐξοχήν*, das, um sichtbar zu werden, von Gott erst gerufen werden mufs, also das, was noch nicht in zeitliche, geschichtliche Wirklichkeit getreten ist. Vgl. Röm. 4, 17. Man darf daher auch weder mit Estius und Bretschneider hiebei an die *ὕλη ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος*, noch mit Schlichting und Volkel an uranfängliche, bei der Bildung vorhandene, ewige chaotische Elementarstoffe denken und sodann hieraus folgern, die Welt sei nicht ganz und gar »ex nihilo,« sondern unter falscher Deutung von Weish. 11, 18. »ex rudi illa et tenebris obsita mole,« deren Hervorbringung nach ihnen nirgends in der h. Schrift erwähnt wird, hervorgebracht worden; den Werth dieser Stelle für die Weltschöpfung ganz mit Bisping in Abrede stellen, ist noch weniger zulässig. Etwas Anderes ist somit das *μὴ φαινόμενα* des Apostels, das noch kein wirkliches Sein hat, sondern erst wird (*ἐκ νοητοῦ κόσμου*)[1]) etwas Anderes die *ἄμορφος ὕλη* in Weish. 11, 18. und der Platoniker, die existirende Materie, welche nicht mehr geschaffen, sondern als in ihrem elementarischen Zustande befindlich hingestellt wird. Alles was durch Gottes Wort erschaffen worden, war Paulus zu-

1) Philo, de mundi opif. p. 5.

folge vor der Schöpfung ein *μὴ φαινόμενον*, eine blofse göttliche Idee, die der zeitlichen Wirklichkeit noch bedurfte. Diese in Gott von Ewigkeit her befindliche Idee vom Universum, die Gott mit der Zeit realisirte, ist deutlich in seiner vorweltlichen Erkenntnifs von der Welt ausgedrückt. J. Sir. 23, 29. Dan. 13, 42. Apstg. 15, 18. Diese Fassung ist auch durch den Hauptzweck unserer Stelle selbst bedingt, der weniger zeigen will, wodurch die *αἰῶνες* geworden sind, als beweisen, dafs sie aus noch nicht Vorhandenem oder Gegebenem geworden sind. Solch' eine Einsicht mufs nun dem Verfasser dieses Ausspruches zufolge angesichts der in 1. Mos. 1, 1. ausgespochenen Thatsache durch den Glauben gewonnen werden und wird von ihm, weil die Schöpfung, vor Allem wichtig, der menschlichen Einsicht fern liegt, im Glauben aber erkannt werden kann, als der erste Glaubensgegenstand hingestellt. Das N. T. lehrt somit ausdrücklich, dafs Gott Substanzen hervorgebracht, die vorher nicht existirten, dafs er die Welt in ihrer Totalität geschaffen hat. Gott erscheint überall als der Urheber aller Dinge, als der selbstständige Herr alles Unselbstständigen, der zwar eine innige Thätigkeit auf die Creatur ausübt, aber stets aufserhalb der Creatur bleibt.

Alle diese Stellen, mögen sie den ersten Vers der Mosaischen Kosmogonie mit denselben oder mit ähnlichen Worten wiedergeben oder auch in irgend einer Weise erläutern und ergänzen, schliefsen gleichmäfsig eine etwa in aller Ewigkeit schon existirende, von Gott nicht erschaffene oder von ihm unabhängige Materie vollends aus. Die Ausleger streiten nun freilich über den Sinn und den Werth mehrer der angeführten Belege; aber mögen sie einige als für den Schöpfungsglauben strenge genommen wenig oder nichts beweisend streichen, immer bleiben noch genug übrig; und diese werden aufserdem durch den allgemeinen Geist sämmtlicher neutestamentlicher Schriften zur Genüge unterstützt.

Wie nach dem Vorgange Spinoza's, Toland's u. A., die den Monotheismus des A. B.s für baaren Pantheismus aus-

gaben,[1]) die modernen Pantheisten in den alttestamentlichen Urkunden starke pantheistische Anklänge gefunden zu haben und, vorzugsweise die Stellen von der Allgegenwart Gottes mifsdeutend, ganz besonders auch durch das (*συντέλεια λόγων,*) *τό πᾶν ἐστιν αὐτός* J. Sir. 43, 27. — er ist Alles das, was man denken und sagen kann, da die einzelnen Gedanken nicht auf ihn hinführen (Hiob 26, 14.), wie B. Crusius die Worte jedenfalls am richtigsten wiedergegeben hat — dazu berechtigt zu sein glaubten: so witterte man auch im N. T., vor Allem in den Paulinischen Schriften altjüdischen Pantheismus[2]). Apstg. 17, 28. vgl. Röm. 11, 36. Eph. 4, 5. 6. 1. Joh. 4, 8. Man irrt aber sehr, wenn man meint, dafs man jene Stellen durchaus schlechterdings so verstehen mufs; vielmehr lassen sie sich insgesammt sehr wol anders und als frei von jeder groben pantheistischen Färbung deuten, zumal wenn sie, wie es Recht ist, dem sich überall in den h. Schriften kundgebenden Sinne gemäfs erklärt werden. So steht unter Andern das »*ἐν* (*αὐτῷ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν* 17, 28.)« ähnlich wie das hebräische ב auch für durch ihn, eo auctore und drückt den göttlichen Willen und die Abhängigkeit des Menschen davon aus. Bei den die Allgegenwart betreffenden Stellen darf man an keine unmittelbare Immanenz Gottes in der Welt, sondern nur an eine mittelbare, durch seine Allwirksamkeit vermittelte denken; Gott ist totus ubique, *ἓν ἐν πᾶσι.* Durch die allgemeine, im N. T. oft wiederkehrende Redeweise *ἐξ, δι' αὐτοῦ* und *εἰς αὐτὸν* und andere ähnliche Formeln wird die Welt mehr als ein bedingtes, endliches Werk der freiwirkenden, erhaltenden und unendlichen (*φέρειν τὰ πάντα* Hebr. 1, 3.) Macht hingestellt, wie denn auch im A. T. diese Wirkungen sich zusammen finden, wo Gott schafft und das eschaffene Gerhält (Ps. 33, 6. 9. 11. 15. vgl. Neh. 9, 6. Js. 42, 5. Hiob 10, 8ff.). Vgl. Röm. 2, 10. 11, 35. 1. Cor, 8, 6. Col. 1, 16. Das sweite

---

1) Vgl. Deyling. Observ. ss. II, 1.

2) Deum causam mundi immanentem-omnia in Deo esse et moveri cum Paulo affirmo. Spinoz. ep. XXI.

δἰ οὗ τὰ πάντα in Cor. 8, 6. u. Eph. 4, 6. drückt dort nur ein geistiges Verhältnifs, hier nur die Erhabenheit und die allgemeine und moralische Weltherrschaft, τὸ ἐπὶ πάντων διὰ πάντων ἐν πᾶσι, aus. Die Idee eines mit der Welt confundirten Gottes wird auf jeder Seite, in jeder Linie des N. T.s zurückgewiesen.

Gleichwie nun der biblische Pantheismus nur ein vorgeblicher ist und sich in der That nicht vorfindet, so ist auch das Gerede von emanatistischen Ideen im N. T. ein durchaus unbegründetes. Auch hier fehlt jede Spur einer Emanation, sowohl der innern, wo man das Geschöpfliche durch eine dem höchsten Wesen immanente Thätigkeit erklärt, und das Geschöpfliche, die Welt somit das höchste Wesen, Gott selber ist, wie Spinoza denkt, als auch der äufsern, wo das Stoffliche als aus der Substanz Gottes hervorströmend gedacht wird. Das ἐκ bezeichnet 1. Cor. 8, 6. u. Röm. 11, 36. nur den Urheber schlechthin, ist nicht materiell, und deshalb die Bedeutung des Ausströmens als eines materiellen ihm fremd. Vgl. Matth. 1, 3. 18. 21, 25. Joh. 1, 13. 6, 65.

VI.

Die Rabbinen.

Während im alten Judenthum, das von der übrigen Welt schärfer getrennt und abgesondert war, weniger Grund vorhanden gewesen, den Glauben an die Weltschöpfung gegen etwaige Angriffe durch tiefere philosophische Begründung zu schützen, dieser überall ohne Weiteres als in der tiefen Ueberzeugung des gesammten Volkes wurzelnd vorausgesetzt und geglaubt wurde, beschäftigte im spätern Judenthum, als es mit andern Völkern, namentlich den Griechen und Arabern vielfach in nähere Berührung gekommen, die Erklärung, Feststellung und Begründung dieses uralten Glaubens die meisten Köpfe. So kam es, dafs sich auch hier, als unter dem Einfluss fremder philosophischer Denkweise dieses Dogma einer mehr begrifflichen Auffassung und Erörterung unterworfen wurde, im Verlauf verschiedene Ansichten geltend machten; diese aber nach allen Seiten hin richtig zu beurtheilen, hält um so schwerer, je dunkler die noch so wenig gründlich besprochene Sache selbst, und je mystischer die Sprache ist, in der sie niedergelegt sind.

So hat, um hier wenigstens der wesentlichsten Meinungen Erwähnung zu thun, Gott im Sinne des philosophischen Judenthums, der Kabbala die Dinge aus seiner eigenen Substanz, oder vielmehr aus seinen eigenen Gedanken als dem wesentlichen Principe aller Dinge gezogen.[1]) Weisen nun

---

1) ברא הדבריב מן עצמו.

auch die Kabbalisten[1]) jeden Gedanken an eine ursprüngliche neben Gott existirende Materie, aus der Gott die Welt blofs gebildet, zurück, halten sie sogar auch die jetzt übliche Ausdruckweise fest, so leugnen sie doch eine wirkliche Schöpfung in strictem Sinne, und erkennen eine absolute Schöpfung mit dem Anfange der Zeit nicht an. Lassen sie auch die Welt aus dem Nichtsein, aus Nichts hervorgehen: so darf man sich dadurch nicht täuschen lassen, da dieses als das philosophische Nichts nicht angesehen werden darf; ob aber dieses »Nichts,« das Unendliche (אין־סוף), aus dem hier die Dinge hervorgehen, geradezu die absolute Substanz, das göttliche Urwesen selber, oder ob dieses »Unendliche« mit neuern Rabbinen eher im Sinne von Etwas, das überhaupt nicht begriffen werden kann, zu nehmen sei, darüber gehen die Meinungen auseinander. Aber mögen die Kabbalisten, wenn sie von der Entstehung der Dinge reden, sich oft pantheistisch oder emanatistisch gefärbter Ausdrücke bedienen, um die Art und Weise derselben selbst auf diese Weise möglichst begreiflich zu machen, sich die Schöpfung ohne gewisse Grade der Entwicklung im göttlichen Urwesen nicht denken können, dabei sich öfters zu abnormen und abgeschmackten Aeufserungen vergehen und von einer Reihe von Sphärenbildungen sprechen, so steht doch fest, dafs sie den Anfang der Welt zugelassen und keine nackte Pantheisten gewesen sind.[2])

Nach einer andern Ansicht hat Gott die Dinge aus einer existirenden, unerschaffenen, mit dem höchsten Wesen gleichzeitigen Materie hervorgebracht. Der alexandrinische Jude Philo gilt als der Hauptvertreter dieses Dualismus in seinem Werke über die Bildung der Welt. Nach Philo ist Gott die nothwendig wirkende, bewegende Ursache, neben diesen Gott (τὸ ὄν) stellt er dann einen passiven, ursprünglichen Stoff τὸ μὴ ὄν (ὕλη) dar, zwar an sich todt, nichtseiend, qualitätslos und aus sich selbst unbeweglich, doch zur Bild-

1) Vgl. Joël, die Religionsphilosophie des Sohar und ihr Verhältnifs zur allgemeinen jüdischen Theologie. Leipz. 1849.

2) Vgl. Molitor, Philosophie der Geschichte II, 247 u. a.

samkeit geeignet;[1]) er wufste ohne Zulassung eines stofflichen Substrates sich die dem Endlichen anhaftenden Mängel, als deren Urheber er Gott nicht annehmen zu dürfen glaubte, nicht zu helfen. Uebrigens herrscht bei dem jüdischen Philosophen in diesem Punkte eine grofse Unklarheit und Zweideutigkeit der Begriffe; aus dieser seiner unklaren Anschauungsweise resultirt auch seine dunkle Ausdrucksweise. Aber ist deshalb auch Philo's Grundansicht schwer herauszufinden, so ist doch soviel gewifs, dafs der Dualismus Philos, obgleich er eine unmittelbare Schöpfung aus Nichts im strengen Sinne nicht kennt, und von starken und wiederholten Anklängen an den Dualismus des Heidenthums nicht freizusprechen ist, der Satz ἐξ οὐδενὸς οὐδέν auch bei ihm theilweise Gültigkeit hat,[2]) kein so durchgebildeter, so grober ist, als Viele angenommen haben. Ihm vollends den Schöpfungsglauben absprechen zu wollen, wäre jedenfalls Unrecht und kann nur geschehen, wenn man hier mehr Gewicht auf den Wortlaut als auf die Sache legt.[3])

Wie man aber auch hierüber denken, wie es sich auch mit diesen zwei Hauptmeinungen und anderen weniger wichtigen, die im Schoofse des Judenthums mit der Zeit zum Vorschein gekommen, verhalten mag: die Idee der Schöpfung blieb gegenüber aller pantheistisch-emanatistischen und dualistischen Auffassung bis in die Jetztzeit bei Weitem die vorherrschende, der Glaube daran bildete ein wesentliches Moment, einen Hauptartikel der spätern orthodoxen jüdischen

1) De mund. opif. p. 4

2) Quod mund. sit incorrupt. 939.

3) Vgl. de mund. opif 2 u. 6. Da, soviel uns bekannt ist, die Schöpfungslehre von Jüdischer Seite bisher nicht die verdiente, allseitig gründliche Würdigung erfahren, die wenigen Bemerkungen, welche Franck in den „Archives Israélites de France (1845 n° de janv.)“ veröffentlicht und Cahen in seinem Bibelwerk wieder hat abdrucken lassen, äufserst geringfügig, unzusammenhängend und theilweise unrichtig sind, so wäre zu wünschen, dafs diese Frage von kundiger rabbinischer Hand in einer umfassenderen Weise von Neuem erörtert würde, wie ein junger Rabbine und lieber Studiengenosse, Michael Friedländer, eine solche, jedenfalls gründliche Monographie über die Philonische Schöpfungslehre bereits in Aussicht gestellt hat.

Theologie. Da die Juden von jeher stets am Alten und an althergebrachten Meinungen treu festhielten, wie F. Josephus bezeugt, so leuchtet von selbst ein, dafs sie eben diesen Glauben nicht leicht haben aufgeben können. Das deutet uns schon Josephus, der bekanntlich die Mosaische Schöpfungsurkunde paraphrasirte, durch seine wörtliche Uebersetzung des ersten Verses der Genesis an,[1]) das beweisen unter Andern zahlreiche Aussprüche des Thalmud und der Midrasch, in welchen Schriften sich ja das Wesentliche aus der jüdischen Glaubenslehre vom ersten Jahrhundert an bis zum achten niedergelegt findet. Im zehnten Jahrhundert spricht sich sehr bestimmt der berühmte Dogmatiker R. Saadia Gaon über unsere Frage aus, wenn er die gegentheiligen Meinungen von dem Ursprunge der Dinge z. B. aus der göttlichen Substanz oder von dem weit herrschenden Dualismus und andere Ansichten zu bekämpfen sucht.[2]) Noch deutlicher aber ist hier der gelehrte R. Maimonides im zwölften Jahrhundert, um welche Zeit die vielfach herrschenden Meinungen von der Ewigkeit der Welt auch von den jüdischen und arabischen Medabberim (Dialektiker, Nominalisten?) bestritten werden.[3]) Nach diesem begreift die Idee der Schöpfung ausdrücklich zwei Seiten in sich, dafs nämlich die Welt nicht ewig sei, wie Aristoteles meine, und dafs sie nicht aus einer anfangslosen Materie gezogen, wie Plato solche in seinem Timäus lehre. »Alle diejenigen,« sagt M., »welche das Gesetz Moses, unsers Herrn befolgen, glauben, dafs das Universum, die Welt in ihrer Ganzheit, das ist alles Seiende, mit Ausnahme des Schöpfers selbst, von Gott das Sein empfangen, als noch nicht das Mindeste existirte (אחר ההעדר חגמור), und, dafs der Herr, er sei gepriesen! anfangs allein gewesen, dafs mit ihm weder Engel, noch Stern, noch Alles das, was ein Stern enthalten kann, und dafs er darauf alle Wesen ins Sein geru-

1) Ἐν ἀχῇ ἔκτισεν (creavit) ὁ Θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν. Antiq. jud. I, 1. (ed Hav.)

2) Emunoth wedëoth I, 3. 4.

3) More N. I. 71.

fen, in Uebereinstimmung mit dem, wie sie sind in seinem Willen und in seinem Gedanken, ohne irgend eine Materie dabei in Anwendung zu bringen . . . Die Meinung aller derjenigen,« heifst es weiter, wenn M. seine Ansicht kurz zusammenfafst, »die das Gesetz Moses befolgen, unsers Herrn, und Abrahams, unsers Vaters, besteht darin, dafs es kein mit Gott gleichewiges Princip giebt.« [1]) Demselben gelehrten Rabbinen zufolge ist von den dreizehn Artikeln des von ihm aufgestellten jüdischen Glaubensbekenntnisses, das von allen rechtgläubigen Juden angenommen, und, bis auf die Gegenwart den allgemeinen symbolischen Ausdruck des jüdischen Religionsbekenntnisses bildend, in ihr Gebetbuch und zwar zu Anfang des Morgenbets in Form eines Liedes und nach dem Morgengebet in prosaischer Form aufgenommen ist, der erste dieser, dafs Gott der Schöpfer der Welt sei, und der vierte, dafs nur Gott ewig, ohne Anfang, alles Uebrige aufser Gott nicht anfangslos sei.[2]) R. Albo, der berühmteste Apologet des Judenthums im fünfzehnten Jahrhundert, stimmt mit Maimonides überein. »Die Weltschöpfung aus Nichts ist ein Glaube, den jeder Anhänger des göttlichen Gesetzes annehmen mufs; denn wer da glaubt, dafs es eine Urmaterie giebt, aus der alle Dinge (im Gegensatze zu der

---

1) Mor. N. II, 13.

והוא דעת כל מי שיאמין תורת מר"עה הוא שהעולם בכללו ר"לכי כל נמצא מלבד הבורא ית' השם המציאו אחר ההעדר הגמור . ושהש ית' לבדו היה נמצא ולא דבר בלעדיו לא מלאך ולא גלגל ולא מה שבתוך הגלגל ואחר כן המציא כל אלה הנמצאוה כפי מה שהם ברצונו וחפצו לא מדבר .

כי כונת כל נמשך אחר תורת משה רבינו ע"ה ואברהם אבינו אז מי שילך בדרכיהם אמנם היא אמונה שאין דבר קדמון עם הש"ית .

2) Sanh. C. X. Misch. 1.

היסוד הראשון להאמין מציאות הבורא יתברך הוא שיש שם נמצא שלם בכל דרכי המציאוה הוא עילת מציאת הנמצאים כלם בו קיום מציאותם וממנו קיומם וכו'

היסוד הרביעי הקדמות שנאמין כי זה האחד האמור הוא קדמון בהחלט וכל נמצא זולתו בלתי קדמון בערכואליו וכו .

ketzerischen Lehre von der Urmaterie) nach dem Willen des Schöpfers entstanden sind, der ist, wenn auch nicht ein Ketzer nach Maimonides, der diesen Glauben nicht (ausdrücklich), unter die Glaubensgrundsätze mit aufzählt, jedenfalls ein Sünder.« [1]) Dieser Glaube ist nach Albo wie nach seinem Lehrer R. Hisdaï Kreskas, kein Glaubensgrundsatz (עיקר), weil er nur dasjenige für einen Glaubensgrundsatz erklärt, ohne welches die Religion nicht gedacht werden könne, z. B. das Dasein Gottes, da es, dieses weggenommen, keine Religion giebt, die Göttlichkeit der Thorah, da ohne dieselbe die mosaische Religion nicht gedacht werden könne, wie auch der Glaube an einen Messias bei den Christen zu den Glaubensgrundsätzen gehöre, da ohne ihn das Christenthum nicht gedacht werden könne; bei den Juden sei er zwar eine Glaubenslehre, aber kein Glaubensgrundsatz, da die Mosaische Lehre auch ohne diesen Glauben gedacht werden könne;[2]) sie rechnen die Schöpfung aus Nichts nicht unter die Grundlehren des göttlichen Gesetzes,[3]) sondern nur unter die Glaubenslehren. Sucht nun auch Albo nachzuweisen, dafs 1. Mos. 1, 1. die »Schöpfung aus Nichts« nicht unmittelbar gelehrt werde, so sagt er doch auch wiederum sofort, dafs diese aus der hier entschieden vorausgesetzten Freiheit des Schöpfers nothwendig gefolgert werden müsse.[4])

Aber mögen nun etliche Rabbinen über die Ausdrucksweise streiten, nicht immer ganz frei von sonderbaren Vorstellungen sein oder von untergegangenen Welten vor dieser Welt, auf die unsere Stammeltern gesetzt und auf welche Christus gekommen, der Alles umfafst, was gemacht worden

---

1) Ikarim I, 1
כמו שחדוש העולם יש מאין היא אמונה ראוי לכל בעל דת אלהית להאמינה כי מי שיאמין שיש חומר רישון קדום ממנו התהוו כל הנמצאים ברצון הבורא אעפ"י שאינו כופר בעקר לפי דעת הרמ"בם ז"ל שלא מנאו בעקרים מכל מקום הוא חוטא.

2) Ikarim I, 2.

3) (I, 1) אף על פי שאינו עיקר לדת האלהית

4) Ikar. I, 12.

(Joh. 1, 3. 10.), sprechen, so erkennen sie doch die Schöpfung dieser Welt an, wie uns auch R. Menasse ben Israel ausdrücklich von den Rabbinen überhaupt versichert.[1]) Dafs der Glaube daran sich stets im Herzen der Juden erhalten, ersieht man namentlich auch aus der Verwunderung des Maimonides über die Art, wie R. Eliezer in den »Kapiteln (Pirke)« das Problem über den Ursprung der Dinge lösen wollte, dessen auch von Maimonides berichtete Worte[2]) freilich nur zu rechtfertigen sind, wenn man sie, wie es wahrscheinlich ist, in allegorischen Sinne nimmt; M., der auch die Zeitfolge vor der Schöpfung bekämpft, die R. Jehuda bar Simon lehrte[3]) sagt, dafs er seines Wissens keine sonderbarere und keine fremdartigere Worte aus dem Munde eines Mannes kenne, welcher dem Gesetze Moses folge.[4]) Dafs R. Aben-Ezra in seiner Erklärung des ersten Verses der Genesis die »Schöpfung aus Nichts« überhaupt bekämpft, wie Cahen behauptet,[5]) ist unwahr; er will sie blofs nicht in dem ברא, wie es sonst Viele thaten, stricte gelehrt wissen, gesteht aber, dafs nach der Ansicht der meisten Rabbinen die Schöpfung in der Hervorbringung einer Sache aus Nichts bestehe (שהבראה להוציא יש מאין). Ob die Redeweise יש מאין in keinem dem R. Saadia vorhergehenden rabbinischen Buche sich findet oder nicht, wie auf Schlesingers Bemerkung hin der französische Gelehrte behauptet: das ist übrigens ein ganz gleichgültiges Ding, weil die Sache an und für sich doch dieselbe bleibt.

Sehr bestimmt ist schliefslich der Glaube an die Schöpfung

---

1) Protlemat. III, XII.

2) Mor. N. II, 26.
שמים מאי זה מקום נבראו מאור לבושי לקח ונטה כשלמה והיו נמתחין והולכין. שנא' מר עיטה אור כשלמה נוטה שמים כיריעה. והארץ מאי זה מקום נבראת משלג שתחת ככא הכבוד לקה וזרק שנאמר כי לשלג יאמר הוה ארץ.

3) Mor. N. II. 30.

4) Mor. N. II, 26.
לא ראיתי מעולם יותר זרים מהם בדברי אדם מן הנמשכים אחר תורה מרע"ה.

5) La Bible p. XIX.

in dem jüdischen Symbolum, das aus der lehrenden Form des Maimonidischen für den Gebrauch in die mehr populäre und bekennende übergegangen ist und sich in allen jüdischen Gebetbüchern, die blofs bei den vier ersten Artikeln in Einzelheiten von einander abweichen, vorfindet. Von den dreizehn Artikeln sind zwei davon diese:

I. »Ich glaube mit vollkommenem Glauben, dafs der Schöpfer, dessen Name gepriesen sei! der Erschaffer aller Creaturen ist, und dafs er allein alle Werke gemacht hat und machen wird.«

IV. »Ich glaube . . ., dafs der Schöpfer . . . der Erste und der Letzte ist.« [1])

Wenn Haneberg [2]) zum Beweise, wie nahe der Pantheismus dem neujüdischen Bekenntnisse liege, unter Anderm auf den in den jüdischen Gebetbüchern sich findenden »Gesang des Einheitsbekenntnisses (שיר היחוד),« der gewöhnlich nach dem Morgengebet gesprochen, von dem dem zwölften Jahrhundert angehörigen R. Jehuda ben Schmuel, der wenigstens in Deutschland und Polen nahezu symbolisches Ansehen hat, beruft, so geschieht das mit Unrecht. Mag dem Worte nach Pantheismus, ja recht grober Pantheismus in jenem Lobgesang auf Gott liegen, wir erkennen das an: aber der Sinn derartig gedeuteter Stellen wird durch andere schon hinreichend aufgeklärt. »Keine Vernunft sieht ein — heifst es am Ende des zweiten Gesanges — und erkennt das Geringste von dir, und wie du bist und wie du ohne das Geringste Alles geschaffen hast.« [3]) Aehnliches kommt im fünften und sechsten Gesang vor; die Juden haben ihn gewifs nie darin gesehen, noch sehen sie ihn jetzt darin. Und wollte man dennoch das neujüdische Bekenntnifs deshalb der pantheistischen Grundlage für anrüchig erklären: da können die

1) אני מאמין באמונה שלמה שהבור יתברך שמו הוא בורא ומנהיג לכל הבריאים והוא לבדו אלהינו עשה עושה לכל המעשים אנן . . . שמו הרא ראשון והוא אחרון.

2) Im Freib. Kchl. s. v. Judenthum.

3) ואין שכל אשר בין ידע ממך מאומה ואיכה אתה ואין בלי מאומה כל בראת.

Juden mit gleichem Rechte wegen einiger zweideutiger Formeln im N. T. von neutestamentlichem Pantheismus sprechen, wie es die Deisten des vorigen Jahrhunderts und nach ihnen einzelne moderne Schlauköpfe wirklich gethan haben.

Für die älteste jüdische Auffassung ist auch die Thatsache nicht ohne Bedeutung, dafs sich der Glaube an die Entstehung der Welt, ja selbst die Formel, dafs die Welt aus Nichts erschaffen, bei den Samaritern vorfindet. Und weil diese bekanntlich von allen alttestamentlichen Schriften nur den Pentateuch anerkannten, so konnten sie ursprünglich dieses Grunddogma wol auch nur aus ihm geschöpft, und ganz besonders im ersten Verse der Genesis begründet gefunden haben.[1]) Diese haben freilich für das hebräische Wort (ברא) ein anderes (טלמס); aber wenn dieses auch neben dem Begriffe des Ordnens auch den des Schaffens nicht hätte, so wäre es immer, in Anbetracht, dafs sie als strenge Monotheisten von vornherein schon jeden Gedanken an eine etwaige andere unabhängige Existenz zurückweisen mufsten, noch nicht nöthig, mit M. de Serres die Ewigkeit der Materie deshalb bei den Samaritern gelehrt zu finden und sodann diese angeblich auffällige Lehre in einer so ungeschickten Weise mit ihm zu rechtfertigen suchen. Auch die jüdische Secte der Karäer theilte, wie uns ein Gelehrter aus ihrer Mitte, Aharon ben Elihu selbst versichert, diesen Glauben.[2])

In gleicher Weise bekennt auch der Islam die Schöpfung der Welt; verschiedene Stellen des Korans stellen sie aufser allem Zweifel. In der Reihenfolge der Dinge weicht er von der Mosaischen Schöpfungsgeschichte vielfach ab; aber sonst werden auch hier alle Dinge in sechs Schöpfungstagen erschaffen, Gott ist hier der allmächtige Schöpfer und Regent

---

1) Vgl. Gesenius, Comment. de theolog. Samarit. IV, 13 — Carm. Samaritana. I, 14. 44. 73. III, 16, 17.

2) נודה לאל יתעלה שמו אשר המציא מאפס עולמו אשר המציא זאת תמצמיאות בלי יגיעה וליאות Coron. legis (ed. Koseg.) p. 20. (24. 25. 27.) Vgl. Trigl. Diat. de sect. Kar. X, 387. Molitor, Philos. d. Gesch. III, 705—22.

der Welt, welche Idee Muhammed selbst aus den heiligen Schriften der Juden und Christen entlehnt hatte.[1])

Das bisher Gesagte mag genügen, um die Einwürfe, mit denen Beausobre und Neuere, dem ungläubigen Burnet folgend, die Kenntnifs des Schöpfungsdogmas der alten jüdischen Theologie absprechen oder bezweifeln zu dürfen vermeinten, richtig zu würdigen und uns von der Richtigkeit derselben zu überzeugen. Wie die leeren Räsonnements des Erstern nur die Vertheidigung des Dualismus der Manichäer bezweckten, so gingen Neuere in dem Irrthume, dafs in 1. Mos. 1, 1. nicht die freie Setzung eines Etwas, eines Endlichen ausgesprochen, sondern ein ewiges Chaos gelehrt werde, das wir früher jedoch als ein endliches, keineswegs als ein so trostloses und herrenloses, als Burnet, Buttmann, v. Bohlen, v. Cölln, Johannsen, Ewald, B. Bauer, Gladisch und Andere meinen, kennen gelernt, darauf aus, die Schöpfung im spätern Judenthum zu bezweifeln oder doch Lücken in dem traditionellen Glauben der Juden aufzusuchen. Der Glaube an die Schöpfung pafst einmal nicht in ihre religiöse Anschauungsweise. Das bezweckte jedenfalls auch die leichtfertige Aeufserung v. Bohlens, die Lehre von der creatio ex nihilo finde sich zuerst bei dem Pythagoräer Philolaos und dem christlichen Hermas im ersten Jahrhundert; daher behauptete Burnet, dieselbe verdanke erst der christlichen Theologie ihren Ursprung.[2]) Haben auch die ältern Lehrer der Kirche bisweilen zu viel in die heil. Urkunden der Juden hineingetragen, mögen auch heutzutage manche christliche Theologen von vielen althergebrachten Meinungen nur schwer scheiden können und sie einem richtigern Verständnifs, und damit der Wahrheit als Tribut bringen: hier trugen sie Nichts hinein, sie konnten nur Bestätigung einer der Grundlehren des Christenthums finden. Man fügt also der christlichen

---

1) Sur. I, 2. II, 21. 22. VII, 55. X, 4. XI, 8. XXV, 59. XXXII, 14.

2) „Doctrina de creatione rerum ex nihilo primum invenisse videtur theologia christiana. Telluris theor. sacra I, 7.

Religion das gröbste Unrecht zu, wenn man ihr andeutet, dafs erst sie dem ersten Verse der Mosaischen Urkunde den Gedanken der Weltschöpfung aus Nichts untergelegt habe; sie pflanzte diese rein biblische, stets als eine schlechthin nothwendige vorausgesetzte Idee nur fort, bestätigte und vertheidigte sie, wie so viele Aussprüche der Kirchenlehrer beweisen.

VII.

Die Väter und spätern christlichen Theologen. [1])

Schon von vornherein läfst sich von den Vätern und Lehrern der christlichen Kirche annehmen, dafs sie, treu der h. Schrift, die Schöpfung der Welt, die creatio ex nihilo fortwährend bekannt und gelehrt haben. Und in der That ist ihr Urtheil über dieses Grunddogma aller Theologie und Philosophie fast nur ein einstimmiges. Mag man diesem auch keine strict auctoritative Kraft in Bezug auf unsern Vers zuschreiben wollen, so ist es doch immerhin ein historisches Zeugnifs, das alle Beachtung verdient und wichtig, insofern wir sehen, wie man die Stelle verstanden, was von jeher christliche Lehre gewesen, als solche Glauben gefunden hat, und wie die biblische Lehre eine merkwürdige Bestätigung darin findet. Zahlreiche Aussprüche und Stellen in ihren von christlichem Eifer, grofser Frömmigkeit und tiefer Gelehrsamkeit zeugenden Schriften beweisen es, dafs die Schöpfung ihnen allen als eine unumstofsbare Wahrheit gegolten, dafs dieselbe in der christlichen Kirche stets geglaubt und gelehrt worden, somit auch an eine gelegentliche Unterschiebung dieser Lehre nicht gedacht werden kann. Mochten sie nun bisweilen die Schöpfung nicht allein auf die blofse Hervorbringung des Materiellen, sondern auch des Formellen beziehen, so dafs Beides von

1) Vgl. Röfsler, Philos. vet. eccles. de mundo.. Lips. 1783 (Select. historico-philos.-theol. 1787. I.) — Baltus (S. J.), Défense des Pères accusés de platonisme. Par. 1720. Auch u. d. T.: Pureté du christianisme (Par. 1838.). I. II.

ihnen in dem einen Worte »Schöpfung« begriffen wurde, mochten sie auch in minder wesentlichen Punkten abweichender Meinung sein: in der Hauptsache stimmten sie wunderbar überein, indem sie aber und abermals laut bekannten, dafs Gott der absolute Herr oder doch sein Sohn, der λόγος in der Ewigkeit alle Dinge in's Dasein gerufen, und, auf den gröfsten und weisesten der Männer der Urzeit, Moses sich beziehend, jede andere Meinung vom Ursprunge der Dinge, insbesondere die von der im heidnischen Alterthum geltenden Ewigkeit der Materie, der ὕλη und der Weltbildung durch den Demiurgen (δημιουργὸς oder opifex) lebhaft bekämpften.

Zunächst trat die griechische Kirche, durch die hartnäckige Anfeindung der heidnischen Philosophie genöthigt, auf den Kampfplatz und da war in der That der Kampf, den sie gegen die antichristlichen philosophischen Tendenzen des Judaismus und Paganismus zu kämpfen hatte, kein geringer; dafs die abendländische Kirche später und in anderer, weniger polemischer Weise aufgetreten, lag in der Verschiedenheit des Kampfplatzes. Für uns mag es hier vorerst genügen, zu sehen, wie sie sich über die Schöpfung der Welt aussprechen. Ihre Aussprüche sind durchschnittlich sehr bestimmt; mit wunderbarer Uebereinstimmung lehren sie fast alle ausdrücklich die Schöpfung (aus Nichts).

Zuerst begegnet uns hier Hermas, dessen Zeugnifs, weil von einem dem apostolischen Zeitalter angehörigen Schriftsteller herrührend, von grofser Wichtigkeit ist, in seinem ursprünglich griechisch und in dialogischer Form gegen das Ende des ersten Jahrhunderts hin abgefafsten »Hirten« (pastor, ποίμην), von dem ihm die Autorschaft ziemlich allgemein und von bewährter Seite zuerkannt wird; er erklärt nicht allein, dafs Gott die Welt aus Nichts erschaffen, sondern er stellt die Lehre von Einem Gott, dem Schöpfer aller Dinge als den Satz hin, den man vor Allem und zuerst glauben müsse.[1])

---

[1]) „Deus, qui in coelis habitat et condidit ex nihilo ea, quae sunt. Vis. I, 1.

Sodann folgt der erste der griechischen Apologeten, Justin der Märtyrer († 165), jener beredte Mann, der mit so grofsem Geschick die Hauptprincipien für die spätere christliche Apologie entwarf. Dieser Begründer der christlichen Philosophie betheuert in seinen Apologien wiederholt, dafs Gott, das allervollkommenste Wesen, die Welt geschaffen habe (*τὸν πάντα κόσμον ποιήσας*)[1]) und zwar, wie er sagt, aus einer formlosen Materie (*ἐξ ἀμόρφου ὕλης*).[2]) Deshalb aber nun mit Berufung auf die zuletzt citirte Stelle denken zu wollen, Justin habe die Annahme einer ewigen Materie (*ὕλη*) begünstigt oder zu sagen, es sei doch zweifelhaft, ob er die Ewigkeit derselben verworfen, ist absurd, kann uns jedoch bei dem Verfasser der berüchtigten, representativen Hauptschrift der materialistischen Richtung, wie überhaupt bei den Deisten des achtzehnten Jahrhunderts keineswegs auffällig erscheinen.[3]) Und kämen auch wirklich bei Justin

---

Primum omnium crede, quod unus est Deus, qui omnia creavit et consummavit et ex nihilo omnia fecit.“ Mand. I. (ed Hef.). Vgl. Constit. apost. IV, 7.

1) *ὡς τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων καὶ δεσπότου Θεοῦ.* Apol. I, 56. — *ἄθεοι μὲν οὖν ὡς οὐκ ἐσμὲν, τὸν δημιουργὸν* (hier der höchste Gott) *τοῦδε τοῦ παντὸς σεβόμενοι.* Ap. I, 16. — *ὁ Θεὸς, τὸν πάντα κόσμον ποιήσας . . .* Ap. II, 16. In der „*παραινετικος προς Ἕλληνας*,“ von der übrigens Justins Autorschaft zweifelhaft ist, heifst es unter Anderm: *Ὁ μὲν γὰρ ποιητὴς οὐδενὸς ἑτέρου προσδεόμενος ἐκ τῆς ἑαυτοῦ δυνάμεως καὶ ἐξουσίας, ποιεῖ τὸ ποιούμενον· ὁ δὲ δημιουργὸς τὴν τῆς δημιουργίας δύναμιν ἐκ τῆς ὕλης εἰληφὼς κατασκευάζει τὸ γινόμενον: . . . ἀναγκαῖον δὲ οἶμαι καὶ τοῦτο προσέχειν τὸν νοῦν, ὅτι οὐδὲ ποιητὴν αὐτὸν ὁ Πλάτων, ἀλλὰ δημιουργον ὀνομάσει Θεὸν καίτοι πολλῆς διαφορᾶς ἐν τούτοις οὔσης κατὰ τὴν αὐτοῦ Πλάτωνος δόξαν.* C. 22. Vgl. 23, 28—30. Eine andere zu dem Ende unter Justins Namen oft angeführte Belegstelle, die sich in der dem Justin blofs beigelegten „*ἔκθεσις τῆς ὀρθῆς ὁμολογίας*“ findet, ist diese: *οὐκοῦν ὁμολογούμενον ἂν εἴη μηδὲν ἀρχὴν ὡ Θεῷ τῶν ὅλων συνυπάρχειν, ἔπειτερ ἅπαντα παρῆχθαι παρ᾽ αὐτοῦ διεδείχθη* (ed. S. Maur. p. 422).

2) *Καὶ πάντα τὴν ἀρχὴν ἀγαθὸν ὄντα δημιουργῆσαι αὐτὸν* (scl. *τὸν Θεὸν*) *ἐξ ἀμόρφου ὕλης δι᾽ ἀνθρώπους δεδιάγμεθα.* Ap. I, 10. 17.

3) „Saint Justin paraît avoir regardé la matière comme éternelle, puisqu'il loue Platon d'avoir dit, que Dieu dans la création du monde n'avait fait que donner l'impulsion à la matière et la façonner.“ Système de la nature (Lond. 1770.) I. 92 not. — In gleicher Weise sagt uns auch der anonyme Autor des „lettre à Mr. de Beaumont (p. 50.),“ dafs von den ältesten Kirchenvätern die „Schöpfung aus Nichts“ nicht anerkannt, sondern

Stellen vor, die Solches anzudeuten scheinen, so stehen sie nicht allein vereinzelt da, sondern ihr wahrer Sinn wird auch durch andere deutlichere hinlänglich bestimmt, falls man erstere nicht für eine einfache Paraphrase gelten lassen will. Aufserdem können einzelne Stellen, von verschieden Pseudophilosophen mit grofser Begier hervorgesucht und von wenigen Theologen (Meier) willig oder achtlos adoptirt, um den sogenannten platonisirenden Kirchenlehrern der Alexandrinischen Schule die Lehre von einer »ewigen« ungestalteten Materie anzudichten, hier weniger entscheidend sein, als die, in denen der christliche Philosoph mit bestimmten Worten die Schöpfung der Welt bekennt, Gott als den Urheber aller Dinge (*τόν ποιητὴν τῶν ὅλων καὶ πατέρα*) hinstellt. Justin setzt nicht nach Art griechischer Philosophen das schöpferische Princip in die Materie selbst; Gott ist ihm das Urprincip, der Urheber der Materie, nur diesem verdankt sie ihr Sein, wie obige Aussprüche zur Genüge darthun. Und diese Lehre hat der christliche Philosoph weder von Plato, den er ja bekämpft, noch von irgend einem der übrigen griechischen Philosophen, da keiner von ihnen die Schöpfung als eine einfache Willensthat kannte und Justin selbst versichert, dafs er auf die Doctrinen der heidnischen Philosophen Verzicht geleistet, um seinen Geist in den alttestamentlichen Schriften zu nähren.[1]) Wol hier, bei Moses und den Propheten fand er das Schöpfungsdogma, nicht aber in den Schriften der heid-

---

statt deren auch die Lehre von einer ewigen, dem bildenden Princip gleichzeitigen Materie bekannt worden sei, sich auf Justin, Origenes und Clemens v. Alex. berufend. Das sind wohlfeile Aeufserungen, die zwar leicht gemacht sind, aber, auf den Grund besehen, nicht reiner Wahrheitsliebe, sondern üblem Willen ihre Entstehung verdanken. Weifs man, woher sie kommen, so weifs man schon genug, um ihren Werth richtig zu würdigen. So liegt Beausobre's Bedenken, Justin habe vielleicht die Hervorbringung der Materie in den Worten Moses (wegen Apol. 59.) nicht gelehrt gefunden oder die Lehre von der Schöpfung der Materie sei in den heil. Urkunden nicht deutlich genug ausgesprochen, die Absicht zu Grunde, die Socinianer die der Leugnung der Schöpfung der Materie angeklagt waren, deshalb besser in Schutz nehmen zu können und sie weniger schuldbar erscheinen zu lassen.

1) Vgl. Dial. cum Tryph. 7 u. 8.

nischen Philosophen.[1]) Selbst Beausobre sieht sich zu dem Geständnisse bezüglich Justin's genöthigt, derselbe habe, falls er mit seinen Principien nicht in Widerspruch hätte gerathen wollen, an die Hervorbringung alles Stofflichen glauben müssen.[2])

Wie Justin, so ist auch sein Freund und Schüler, der Assyrer Tatian († 167?) durchaus antiplatonisch; auch er, der zweite Apologet dieses Zeitabschnittes, lehrt in Uebereinstimmung mit seinem Lehrer die Erschaffung der Materie durch den einen, wahren Gott oder doch durch den Logos, sagt uns ausdrücklich, dafs die Welt nicht, wie Plato lehre, anfangslos, sondern von Gott geschaffen worden, dieser Gott ist ihm das zuerst und anfänglich schlechthin allein seiende höchste und allein anbetungswürdige Wesen, der zeitlos, von Ewigkeit und anfangslos, sodann die Ursache aller Dinge ist (*μόνος ἀναρχὸς ὢν καὶ αὐτὸς ὑπάρχων τῶν ὅλων ἀρχή*).[3]) Wenn nun aber etliche Ausdrücke und Redensarten bei Tatian vorkommen, denen emanatistische Ideen zu Grunde zu liegen scheinen, so sind solche immer nur vereinzelte, und finden darin, dafs derselbe ursprünglich dem Emanationssystem zugethan war, ihre natürliche Erklärung: die fraglichen Worte sind aber nicht im Geiste des Emanationssystems zu deuten, sondern im christlichen Sinne aufzufassen. Nur in Folge grober Mifsdeutung verschiedener Aeufserungen Tatians konnte Brucker, weil er Tatian als Christ nicht ganz von Tatian als früherm Anhänger der alten Philosophie unterschied, diesem das Emanationssy stemunterzuschieben suchen.[4])

1) Vgl. Keil, de Doctoribus vet. Eccles. etc. (opusc. acad. ed. Goldh. 1821. II.) p. 444sq. u. Semisch, Justin d. Märtyrer II, 227ff.

2) Histoire de Manichée et du Manichéisme I. 5.

3) *Θεὸς ἦν ἐν ἀρχῇ* (im Augenblicke der Schöpfung) *τὴν δὲ ἀρχὴν* (scl *τοῦ κόσμου εἶναι*) *λόγου δύναμιν* (der Logos selber) *παρειλήφαμεν. Ὁ γὰρ δεσπότης τῶν ὅλων αὐτὸς ὑπάρχων τοῦ παντὸς ἡ ὑπόστασις* (der Grund), *κατὰ μὲν τὴν μηδέπο γεγενημένην ποίησιν μόνος ἦν . . . τοῦτον ἴσμεν τοῦ κόσμου τὴν ἀρχήν.* Orat. cont. Graec. V. 247. (op. s. Just. M. ed. S. M.). — *πᾶσαν ἐστὶν ἰδεῖν τοῦ κόσμου τὴν κατασκευήν, συμπασάν τε τὴν ποίησιν, καὶ γεγονοῦναν ἐξ ὕλης καὶ τὴν ὕλην δὲ αὐτὴν, ὑπὸ τοῦ θεοῦ προβεβλημένην . . .* XII. 253. Vgl. 4 u. 6.

4) Hist. crit. III. 380sq.

Der sinnige Athenagoras († 170), der dritte in der Reihe der Apologeten, stellt Gott als den unerschaffenen, von der Materie getrennten einen, höchsten Herrn und Schöpfer des Weltalls (*τὸν τοῦ παντὸς ποιήτην*) dar, der durch seinen Logos die Welt geschaffen und durch seinen Geist sie erhält (*οὐδὲ ἡμεῖς ἄθεοι, ὑφ᾽ οὐ λόγῳ δεδημιούργηται, καὶ τῷ παῤ αὐτοῦ πεύματι συνέχεται τὰ πάντα, τούτον εἰδότες καὶ κρατοῦντες*).[1])

Nach Theophilus v. Antiochien († 182—83) an den Heiden Antolykus hat ein Gott (*ἡμεῖς δὲ καὶ Θεὸν ὁμολογοῦμεν, ἀλλ᾽ ἕνα τὸν κτίστην, καὶ ποιητὴν, καὶ δημιουργὸν τοῦδε τοῦ παντὸς κόσμου*), der das allerhöchste und vollkommenste, ewige Wesen ist, (durch den Logos) alle Dinge aus Nichts hervorgebracht (*τὰ πάντα ὁ Θεὸς ἐποίησεν ἐξ οὐκ ὄντων εἰς τὸ εἶναι*). Dem Plato und seinen Anhängern macht der Bischof den Vorwurf, dafs sie, obgleich einen anfangslosen Gott als Urheber des Universums zulassend, zugleich auch die Ewigkeit der Materie lehrten; Gott könne in dem Falle nicht der Schöpfer aller Dinge (*ποιητὴς τῶν ὅλων*), nicht das einzige und alleinige, von der Materie getrennte Wesen sein.[2])

---

1) *ἡμῖν δὲ, διαιροῦσιν ἀπὸ τῆς ὕλης τὸν Θεὸν, καὶ δεικνύουσιν ἕτερον μὲν τι εἶναι τὴν ὕλην, ἄλλο δε τὸν Θεὸν, καὶ τὸ διὰ μέσου πολὺ τὸ μὲν γαρ Θεῖον ἀγέννητον, εἶναι καὶ ἀΐδιον, τῶ μόνῳ καὶ λόγῳ Θεωρούμενον· τὴν δὲ ὕλην γεννητὴν καὲ φθαρτὴν . . . ὁ λόγος ἡμῶν ἕνα Θεὸν ἄγει τὸν τοῦδε τοῦ παντὸς ποιητὴν αὐτὸν μὲν οὐ γενόμενον, (ὅτι τὸ ὂν οὐ γίγνεται, ἀλλὰ τὸ μὴ ὄν) πάντα δὲ διὰ τοῦ παῤ αὐτοῦ λογοῦ πεποιηκότα.* Legat. pro Christ. IV. 283. (ed. op. Just.) Vgl. VI. 14 u. 19.

2) . . . *Ἀναρχὸς δὲ* (scl. *ὁ Θεὸς*) *ἔστιν, ὅτι ἀγέννητος ἐστὶν· . . . κύριος δέ ἐστι διὰ τὸ κυριεύειν αὐτὸν τῶν ὅλων· πατὴρ δὲ διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν πρὸ τῶν ὅλων. δημιουργὸς δὲ καὶ ποιητὴς, διὰ τὸ αὐτὸν εἶναι κτίστην καὶ ποιητὴν τῶν ὅλων. . . . οὐρανοὶ μὲν γὰρ ἔργον αὐτοῦ εἰσιν, γῆ ποίημα αὐτοῦ ἐστὶ· . . . καὶ τὰ πάντα ὁ Θεὸς ἐποίησεν ἐξ οὐκ ὄντων εἰς τὸ εἶναι. ἵνα διὰ τῶν ἔργῶν γινώσκηται καὶ νοηθῇ τὸ μεγεθὸς αὐτοῦ.* Ad. Autolyc. I, 4 (op. Just. p. 340). *Θεοῦ δὲ ἡ δύναμις ἐν τούτῳ φανεροῦται, ἵνα ἐξ οὐκ ὄντων ποιῇ, ὅσα βούλεται, κάθαπερ καὶ τὸ ψυχὴν δοῦναι καὶ κίνησιν, οὐχ ἑτέρου τινός ἐστιν, ἀλλ᾽ ἢ μόνου Θεοῦ. καὶ γὰρ ἄνθρωπος· εἰκονα μὲν ποιεῖ, λόγον δε καὶ πνοὴν ἢ αἴσθησιν οὐ δύναται δοῦναι τῷ ὑπ᾽ αὐτοῦ γενομένῳ. Θεὸς δὲ τούτου πλεῖον τοῦτο κέκτηται, τὸ ποιεῖν λογικὸν, ἐμπνοῦν αἰσθητικόν· ὥσπερ οὖν ἐν τούτοις πᾶσιν δυνατώτερος ἐστιν ὁ Θεὸς τοῦ ἀνδρώπου. οὕτω καὶ τὸ ἐξ οὐκ ὄντων ποιεῖν καὶ πεποιημέναι ὄντα, καὶ ὅσα βούλεται, καθ᾽ ὥς βούλεται* (II, 4. p. 350. — *Καὶ πρῶτον μὲν συμ-*

An den gelehrten Bischof v. Antiochien läfst sich der Philosoph Hermias anreihen, dessen Lebenszeit Cave nicht, wie Andere es thun, in das vierte oder fünfte, sondern mit Grund in das zweite Jahrhundert setzt. Man hat nun behauptet, dafs dieser Hermias, dessen nähere Verhältnisse unbekannt sind, die Schöpfung geleugnet habe; jedoch mit Unrecht! Läfst er sich in seiner kleinen interessanten, witzig gehaltenen polemischen Abhandlung »Irrisio gentilium philosophorum (*διασυρμος των ἐξω φιλοσοφων*)« auch nicht mit voller Bestimmtheit über unsere Frage aus, sagt er auch nicht gradezu, dafs die Welt »aus Nichts« geschaffen, so geht doch aus der naiven Art und Weise, wie er über die verschiedenen Meinungen der griechischen Philosophen in Bezug auf die ersten Principien aller Dinge denkt, rsp. sich lustig macht, hervor, dafs er das Schöpfungsdogma keineswegs in Abrede gestellt hat.[1]) Und wenn er es auch wirklich gethan hätte: was würde eine verneinende Stimme eines einzigen Mannes in der Reihe so vieler, fortwährend affirmirender Stimmen machen?

Auch kann Irenäus († 202—5), mit Recht sonst von Theodoret das »Licht der abendländischen Kirche« genannt, hier füglich eingereihet werden. Eine Hauptaufgabe, die sich der glaubensinnige Bischof von Lyon in seiner schätzbaren und gründlichen, zwar in griechischer Sprache geschriebenen, aber nur in der lateinischen erhaltenen Schrift »gegen die Ketzereien« gestellt, bestand darin, die orientalisch-dualistisch-emanatistische Anschauungsweise der häretischen Gnostiker zu widerlegen und zu bekämpfen; im Sinne dieser ist nämlich die Welt nicht von Gott selbst, sondern von einem unter-

---

φωνως ἐδίδαξαν (*οἱ τοῦ Θεοῦ ἄνθρωποι*, die Propheten) *ἡμάς, ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων τὰ πάντα ἐποίησεν· οὐ γὰρ τι τῷ Θεῷ συνήκμασεν. ἀλλ' αὐτὸς ἑαυτοῦ τόπος ὤν, καὶ ἀνενδεὴς ὢν καὶ ὑπερέχων προ τῶν αἰώνων, ἠθέλησεν ἄνθρωπον, ποιῆσαι ᾧ γνωσθῇ τούτῳ οὖν προετοίμασε τὸν κόσμον.* (II, 10. p. 355.) — *Πλάτων δὲ καὶ οἱ τῆς αἱρέσεως αὐτοῦ, Θεὸν μὲν ὁμολογοῦσιν ἀγέννητον, καὶ πατέρα, καὶ ποιητὴν τῶν ὅλων εἶναι· εἶτα ὑποτίθενται θεὸν, καὶ ὕλην ἀγέννητον, καὶ ταύτην φασὶ συνήκμακέναι τῷ Θεῷ. Εἰ δὲ θεὸς ἀγέννητος, καὶ ὕλη ἀγέννητος, οὐκετι ὁ Θεὸς ποιητὴς τῶν ὅλων ἐστὶ, κατὰ τοὺς Πλατωνικούς. οὐδὲ μὲν μοναρχία Θεοῦ δείκνυται, ὅσον τὸ κατ' αὐτούς . . .* II. 4. p. 349. sq.

1) S. weiter unten.

geordneten Aeon (*Αἰών*), dem blofsen Demiurgen erschaffen worden. Gott — meinen sie — habe durch Ausstrahlungen nach Aufsen und stete Ausströmungen eine Reihe von Wesen hervorgebracht und in Folge dieser Emanationen sei er, sich von seinem Centrum und aus seinem Wesen verlierend, endlich ein begrenztes Wesen geworden. Irenäus beweist nun an verschiedenen Stellen der vier ersten Bücher und nicht selten mit ganz erhabenen und tiefen Blicken in die Urgeschichte, stets auf die h. Urkunden und die Traditionen zurückgehend, mit der Bekämpfung der Secte der Valentinianer beginnend, dafs ein Gott der Schöpfer alles Sichtbaren und Unsichtbaren, die Weltschöpfung nicht ein Werk untergeordneter Aeonen, sondern des einen, höchsten Gottes eigenstes Werk sei, an dem der Sohn und der h. Geist nur in untergeordneter, relativer Weise Theil hätten; dafs durch die Kraft und den Willen dieses Gottes die Substanz aller Dinge hervorgebracht, das sei eine vernünftige und alte Annahme (credibile et acceptabile et constans); und während die Menschen nicht im Stande seien, aus Nichts etwas zu machen, habe Gott die nicht vorhandene Materie bei der Bildung frei und aus Nichts hervorgerufen (materiam fabricationis suae cum non esset, adinvenit).[1])

1) „. . . . quae (scl. fides) est in unum deum patrem omnipotentem, qui fecit coelum et terram (*εἰς ἕνα θεὸν, πατέρα παντοκράτορα, τὸν πεποιηκότα τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν*) . . ." Adv. haeres. I, 10. (ed. Mass.) — „Bene igitur habet a primo, et maximo capitulo inchoare nos, a Demiurgo Deo, qui fecit coelum et terram, et omnia quae in iis sunt, quem ii blasphemantes extremitatis fructum dicunt; et ostendere, quoniam neque super eum, neque post eum est aliquid; neque ab aliquo motus, sed sua sententia et libere fecet omnia, cum sit solus Deus, et solus dominus et solus conditor, et solus pater, et solus continens omnia, et omnibus, ut sint, ipse praestans." II, 1. — Ut sciant hoc ipsum scire, quod utique triginta annorum dominus venit ad baptismum veritatis, hoc nos dicentes: ipsum deum fabricatorem, qui misit eum ad salutem hominum, impii contemnunt: et ut putentur posse enarrare, unde substantia materiae, non credentes, quoniam deus ex his, quae non erant (*ἐκ τοῦ μὴ ὄντος* IV, 20. 2.) quemadmodum voluit, ea quae facta sunt ut essent, omnia fecit, sua voluntate et virtute substantia usus, sermones vanos collegerunt; vere ostendentes suam infidelitatem . . Attribuere enim substantiam eorum, quae facta sunt, virtuti et voluntati ejus, qui est omnium Deus, et credibile, et acceptabile, et constans, et in hoc bene dicetur: quoniam quae impossibilia sunt apud homines, possibilia sunt apud deum.

Nach Clemens v. Alexandrien († 217), den Hieronymus für den gelehrtesten der christlichen Schriftsteller hält, ist einer der Vater aller Dinge (*εἷς μὲν ὁ τῶν ὅλων πατὴρ εἰς δὲ καὶ ὁ τῶν ὅλων Λόγος*), die beide Eins (Gott) sind (*ἕν γὰρ ἄμφω ὁ Θεὸς*); dieser ist die schöpferische Weisheit des Vaters, der anfangslose Gott, der den Anfang gemacht hat (*ὁ Θεὸς ἀναρχὸς, ἀρχὴ τῶν ὅλων παντελὴς*), der in dem ist, der ist (*ὁ ἐν τῷ ὄντι ὤν*), der zeit- und anfangslose Anfang (*ὁ ἄχρονος καὶ ἀναρχος ἀρχὴ*). Die Welt ist nicht ungeworden, ohne Anfang (*οὐκ ἀγένητος*), vielmehr hat Gott die Welt geschaffen und zwar durch das Wort (*ἡμεῖς δὲ* — sagt Cl. den Stoikern gegenüber — *ποιητὴν μόνον αὐτὸν καλοῦμεν καὶ λόγῳ ποιητὴν*), durch seinen blofsen Willen, dem das Werden auf der Stelle folgt, wie Clemens in seiner Ermahnungsschrift an die Heiden das Schaffen Gottes erklärt.[1]) Wenn sowohl Justin als Clemens ein vor der Weltbildung vorhandenes Chaos annahmen, die *παλαῖα ἀτάξια*, wie es letzterer nennt, so mufs man wissen, dafs sie sich die stofflichen Dinge blofs als Chaos, aber erschaffen und dann erst gebildet dachten. Will man dennoch bezüglich des der profanen wie heiligen Wissenschaft so kundigen Alexandriners von Anklängen an die Platonische Philosophie, an eine »ewige« Materie sprechen: so kann man es nur, wenn man diese und andere Worte desselben absichtlich mifsdeutet, wenn man ihn selbst, seine Absicht in dem Kampfe gegen die griechischen Philosophen nicht verstehen will, wie es seitens le Clercs geschehen wirklich ist.[2])

Was Origenes († 253) betrifft, so gehen allerdings

Quoniam homines quidem de nihilo non possunt aliquid facere, sed de materia subjacenti: Deus autem, quam homines hoc primo melior, eo quod materiam fabricationis suae, cum ante non esset, ipse adinvenit.“ II, 10.

1) *Ἀλλ' οἱ μὲν διήκειν διὰ πάσης τῆ οὐσίας τὸν Θεὸν φασιν· ἡμεῖς δὲ ποιητὴν μονον αὐτὸν καλοῦμεν καὶ λογω ποιητην. Παρηγαγεν δὲ αὐτους τὸ ἐν τῇ σοφίᾳ εἰρημένον· διήκει δὲ καὶ χωρεῖ δια πάντων, διὰ την καθαρότητα· ἐπεὶ μὴ συνῆκαν λέγεσθαι ταῦτα ἐπὶ τῆς σοφίας πρωτοκτίστου τῷ Θεῷ. Ναὶ φασιν. ἀλλὰ ὕλην ὑποτίθενται οἱ φιλόσοφοι ἐν ταῖς ἀρχαῖς· οἵτε Στωϊκοι, καὶ Πλάτων, καὶ Πυθαγόρας, ἀλλά καὶ Ἀριστοτέλης ὁ Περιπατητικὸς· οὐχὶ δὲ μίαν ἀρχήν.* Strom. III, 15. Vgl. IV, 25. 26. VII, 1. Paedag. I, 6. 8.

2) Epist. crit. I, 13.

seine Gedanken über den in Frage stehenden Punkt ziemlich wirre durcheinander. Aber sollte dieser gelehrte und geniale Lehrer, dessen umfassendes Wissen und geistige Thätigkeit die späte Nachwelt so sehr mit Bewunderung erfüllt, nicht unsere Nachsicht verdienen, sobald wir auf seine Zeit- und Lebensverhältnisse einige Rücksicht nehmen? In Alexandrien kreuzten sich damals die verschiedenartigsten geistigen Elemente, die gesammten Meinungen des Orients und Occidents; hier paarte sich griechische Philosophie mit morgenländischen Ideen, hier an dem Heerde, wo Asien und Europa sich die Hand reichten, wo Aegypter, Griechen, Hebräer, Phönizier und andere Morgenländer sich zum Rendez-vous einfanden, hier vereinigten, reinigten und gestalteten sich alle Philosophien und Glaubensbekenntnisse. Wenn ein Origenes inmitten dieser geistigen Bewegung mit wenigen andern Leuchtern der Christenheit sich zuweilen in etliche gewagte, eilfertige, Aeufserungen erging: wol ist er deshalb einer schonenden Beurtheilung werth (Js. 66, 22. Pred. 1, 9.); mit Recht hat er diese auch bei Einigen gefunden.[1]) Man darf hier nämlich nicht aufser Acht lassen, dafs seine verfehlte Schrift: »περὶ ἀρχων,« in der sich anstöfsige Stellen über eine ewige Weltschöpfung finden, einer Zeit entstammt, wo er noch jung und vom stoischen Naturpantheismus stark inficirt war, dafs diese selbst jetzt nicht einmal im Original, dazu von Häretikern vielfach interpolirt, überliefert worden ist. Weil Origenes ein Anfang des Erschaffens mit der Unveränderlichkeit Gottes nicht vereinbarlich schien, sich auch mit dem Gedanken, dafs die ewige, schöpferische Macht und unendliche Güte Gottes jemals ohne Thätigkeit, unwirksam und in selbst genügsamer Ruhe gewesen, nicht vertraut machen konnte, so suchte er sich durch die Annahme, dafs alle Creaturen von Ewigkeit her erschaffen oder, wie er sagt, ewig in der Gott dem Vater als dem Urgrund anschauenden Weisheit Gottes gegründet worden,[2]) somit die Schöpfung dieses Weltensystems nicht die erste und einzige sei,[3]) aus dieser

1) Vgl. Huet. Origenian. II, 6. 9. u. 12.

2) De Princip. I, 9 u. 10.

3) „Nos vero consequenter respondebimus, observantes regulam pietatis et

Unsicherheit zu befreien. Er nahm, wie im Abendlande später Sc. Erigena einen ewigen Selbstrealisirungsprocefs Gottes in einer zahllosen Reihe von Daseinsstufen oder Welten an. Wenn die Welt ihm auch nicht geradezu mit Gott coexistent war, so hielt er sie doch für eine nothwendige Folge seines Wesens; das Endliche war ihm nur eine bestimmte Seins- oder Anschauungsweise des Unendlichen. Die Kirche hat späterhin sowohl des Origenes Satz: *συναΐδιον θεῷ τὸ πᾶν* — wie auch den angeblichen Beweis dafür, Gott hätte als der Unveränderliche, falls er nicht »ewiger« Schöpfer gewesen, bei der Schöpfung sich verändern müssen, nicht gelten lassen.

Aber mag Origenes nun auch von einer Reihe von Welten, von »anfangslosen Welten« sprechen, auch seine Beweisführung gegen die Ewigkeit der Materie nicht immer stichhaltig und durchgreifend sein: so dürfen wir doch vereinzelte zweideutige oder irrige Aeufserungen des berühmten Apologeten über eine »ewige« Weltschöpfung keineswegs urgiren und ohne Weiteres den Schlufs ziehen, er habe die Realität einer ewigen Materie angenommen. Wie bekannt, hat derselbe späterhin selbst manche unreife Ansichten wenn nicht aufgegeben, so doch rectificirt. Wirklich beweisen andere Stellen das Gegentheil und liefern den Beweis, dafs Origenes von dem Glauben an einen einzigen Gott und an eine wirkliche Schöpfung dieser Welt durch Gott tief durchdrungen gewesen. Der Alexandriner sieht eben darin einen Hauptunterschied zwischen der christlichen und heidnischen Denkweise, dafs nach letzterer die Materie eine mit Gott gleich ewige sei,[1]) versichernd, dafs ein Gott alle Dinge aus Nichts gemacht habe,[2]) alle diejenigen aber, welche die Schöpfung

---

dicentes, quoniam non tunc primum, cum visibilem istum mundum fecit Deus, coepit operari, sed, sicut post corruptionem hujus erit alius mundus, ita et, antequam hic esset, fuisse alios credimus.“ De Princ. III, 5. Vgl. Hieron. epist. ad. Tit. I.

1) „Dissident vero (scl. die Heiden und die Griechischen Philosophen) a nobis, cum Deo dicunt materiam esse coeternam.“ Homil. in Genes. XIV, 26.

2) Comment. in Joh. I, 1.

aus Nichts leugnen, der Impietät schuldig seien;[1]) er bekennt, dafs die Lehre von der Schöpfung aus Nichts auf dem Wege der apostolischen Tradition übererbt und in verschiedenen Stellen der h. Schrift ihre Bestätigung finde.[2]) Und wie schon Irenäus gegenüber den Gnostikern, so beweist auch Origenes aus der h. Schrift, dafs der höchste Gott mit dem Weltschöpfer identisch sei und dafs im Judenthum wie im Christenthum derselbe Gott verehrt werde.[3]) In dem Kampfe gegen die heidnischen Philosophen legt er auf die Autorität des zweiten Buches der Maccabäer und auf den »Pastor« des Hermes grofses Gewicht; desgleichen zu demselben Ende auf die Worte des Psalmisten (33): »denn er sprach — und es ward, er befahl — und es stand da,« welchen Vers er dahin erklärte, dafs der erste Theil die Entstehung der Substanz, der zweite ihre Gestaltung zu Formen ausdrücke.

Auch sucht der Verfasser des dem Origenes zugeschriebenen »Dialoges gegen die Marcioniten« den Dualismus dieser weitläufig zu widerlegen. Eingänglich läfst ebenfalls Denis v. Alexandrien und Maximus, von dem man aber nicht

---

1) „Nescio quomodo tanti ac tales viri ingenitam (materiam) i. e. non ab ipso Deo factam conditore omnium putaverunt, sed fortuitam quandam ejus naturam virtutemque dixerunt; et miror quomodo, uti culpent eos, qui vel opificem deum vel providentiam hujus universitatis negant, et impie eos sentire arguunt, quod tantum mundi opus arbitrentur sine opifice vel provisore. Constare cum ipsi quoque similem culpam impietatis incurrant, ingenitam dicentes esse materiam Deoque ingenito coaeternam.“ De Princ. II, 1.

2) „Species vero eorum, quae per praedicationem apostolicam manifeste traduntur, istae sunt: primo, quod unus deus est, qui omnia creavit atque composuit, quique cum nihil esset, esse fecit omnia“ (I, 4 praef.). — „Est praetera et illud in ecclesiastica praedicatione, quod mundus iste factus sit et a certo tempore coeperit et sit pro ipsa sui corruptione solvendus. Quid tamen ante hunc mundum fuerit aut quid post mundum erit, jam non pro manifesto multis innotuit. Non enim evidens de his in ecclesiastica praedicatione sermo profertur. . . . Quod autem a Deo universa creata sint, nec sit ulla creatura quae non ab eo hoc ipsum ut esset accepit, ex multis scripturae assertionibus comprobatur, repudiatis atque depulsis his quae a quibusdam falso perhibentur, vel de materia Deo coaeterna vel de ingenitis animabus, quibus non tam subsistendi naturam, quam aequalitatem atque ordinem a Deo insitum volunt.“ I, 3.

3) De Princ. II, 4.

weifs, ob er dieselbe Person mit dem gleichzeitigen Bischofe v. Jerusalem ist, sich hierüber aus; aus ihren Worten, die Eusebius uns im siebenten Buche seiner »Praep. evang.« berichtet, geht hervor, dafs sie die Ewigkeit der Materie geleugnet haben. Maximus bekämpfte die Gnostiker, besonders die Marcioniten, schrieb zugleich ein philosophisches Werk über die Schöpfung der Materie, von dem sich ein Fragment in der Philocalia des Origenes findet.[1])

In gleicher Weise bemühet sich Theognostus, ein Geisteskind des grofsen Origenes und nach diesem Vorsteher der Catechetenschule zu Alexandrien, im ersten seiner über Gott, den Schöpfer des Weltalls handelnden, sieben Bücher umfassenden »institutiones theologicae (*ὑποτυπώσεις*),« von denen sich ein Auszug bei Photius findet, denen gegenüber, welche eine mit dem Vater gleich ewige Materie annahmen, zu zeigen, dafs Gott Schöpfer derselben sei.[2])

Cyrillus zufolge († 347?) haben die ersten Christen es schon frühzeitig als einen wesentlichen Theil ihres Glaubens angesehen, in dem höchsten Gott auch den Schöpfer des Himmels und der Erde zu verehren und zu preisen. Was der Bischof v. Jerusalem selbst in dieser Beziehung gedacht, das hat er dem Kaiser Julian gegenüber deutlich ausgesprochen.[3]) — Athanasius der Grofse († 373) denkt nicht anders; die Annahme einer ewigen Materie ist eine Schmach für die Gottheit wie für die christliche Religion; Alles ist vielmehr in einem Augenblicke entstanden (*ὅτι περὶ τῶν κτισμάτων οὐδὲν ἕτερον τοῦ ἑτέρου προγέγονεν· ἀλλ' ἀθρόως ἅμα πάντα τὰ γένη ἑνὶ καὶ τῷ αὐτῷ προστάγματι ὑπέστη*).[4]) — Philastrius († 373) stellt in gleicher Weise die Ewigkeit der Materie in Abrede.[5])

Der beredte Basilius († 379) berührt unsere Frage

---

1) Philoc. c. XXIV.

2) Phot. eod. 106.

3) Catech. IV (IX). 4 u. adv. Julian. II.

4) Orat. III. (cont. Arian.)

5) De haeres. (m. Bibl. P. T. 14). I, 14.

sehr oft und seine Polemik gegen die verschiedenen Einwürfe ist sehr interessant und entschieden. Indem er den Handwerkern von Antiochien die Mysterien des Schöpfungswerkes zu erklären im Begriffe steht, setzt ihn die Erhabenheit des ersten Verses der Genesis, wo ihm das *ἀρχὴ* und *ἐποίησεν* von grofser Wichtigkeit ist, vor Allem in Erstaunen, während er für die Absurditäten, in die sich die heidnischen Philosophen über die Weltbildung verloren, keine Worte zu finden weifs. Alle ihre Untersuchungen hätten sie nur noch mehr in dem groben Wahne bestärkt, die Materie sei wie Gott ewig, der doch Schöpfer aller Dinge sei (*συναΐδιον εἶναι τῷ κτίστῃ τῶν ὅλων θεῷ*); trotz all ihrer Weisheit hätten sie sich zu einem Grade von Starrheit und Gottlosigkeit verirrt, dafs man einerseits die Welt mit Gott für ewig, andererseits diese selbst für Gott gehalten, dafs sie die einleuchtensten Wahrheiten nicht erkannt hätten. Moses hat nach B. mit dem ersten Verse die Menschen belehren wollen, dafs die Welt allein durch den Willen Gottes entstanden und zwar mit der Zeit (*ἀχρόνως*).[1])

Am Ende des dritten Jahrhunderts begegnet uns auch Methodius († 307?); in seiner Schrift *περὶ αὐτεξουσίου καὶ ποθὲν κακά*, einem Dialoge zwischen einem Valentinianer und Katholiken, von den nur noch drei Excerpte uns erhalten sind, zeigt er, dafs zwei absolute Wesen, Gott und Materie, in welches Verhältnifs man sie auch zu einander bringen möge, dennoch endlich durch innere Widersprüche zerfallen.[2]) Von einer andern Schrift des gelehrten Bischofs zu

1) (II.) *Τί πρῶτον εἴπω; πόθεν ἄρξομαι τῆς ἐξηγήσεως; ἐλέγξω τῶν ἔξω τὴν ματαιότητα; ἢ ἀνυμνήσω τὴν ἡμετέραν ἀλήθειαν; Πολλὰ περὶ φύσεως ἐπραγματεύσαντο οἱ τῶν Ἑλλήνων σοφοὶ, καὶ οὐδὲ εἷς παῤ αὐτοῖς λόγος ἔστηκεν ἀκίνητος καὶ ἀσάλευτος, ἀεὶ τοῦ δευτέρου τὸν πρὸ αὐτοῦ καταβάλλοντες; . . .* (VII.) *Καὶ καθότι πολλοὶ τῶν φανταθέντων συνυπάρχειν ἐξ ἀϊδίου τῷ θεῷ τὸν κόσμον οὐχὶ γεγενῆσθαι παῤ αὐτοῦ συνεχώρησαν, ἀλλ᾽ ὁιονεὶ ἀποσκίασμα τῆς δυνάμεως αὐτοῦ ὄντα αὐτομάτως παρυποστῆναι· καὶ αἴτιον μὲν αὐτοῦ ὁμολογοῦσι τὸν θεὸν, αἴτιον δὲ ἀπροαιρέτως, ὡς τῆς σκίας τὸ σῶμα, καὶ τῆς λαμπηδόνος τὸ ἀπαυγάζον· τὴν οὖν τοιαύτην ἀπάτην ἐπανορθούμενος ὁ Προφήτης, τῇ ακριβεία ταύτῃ τῶν ῥημάτων ἐχρύσατο εἰπὼν: Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς.* Hom. I in Hexaëm.

2) Vgl. Möhler, Patrolog. S. 684.

Tyrus: *περὶ γενητῶν*, die auch polemischen Inhaltes und gegen das *περὶ ἀρχῶν* des Origenes gerichtet war, dessen Ansichten über die Weltwerdung er dialektisch bekämpft, hat uns Photius zwei Bruchstücke aufbewahrt.[1]) — Auch Epiphanius († 403), Bischof von Salamis, behauptet mit ausdrücklicher Beziehung auf 1. Mos. 1, 1 geradezu, der christliche Glaube verpflichte uns zu dem Bekenntnisse, dafs alles das, was existirt, mit Ausnahme der h. Trinität, aus Nichts hervorgegangen sei.[2]) — Ebenso betheuert der gleichzeitige Gregor v. Nyssa, der wie sein Lehrer Basilius den Schöpfungsbericht der Bibel einer besondern Erforschung unterzog, in seinem lehrreichen *Ἀπολογητικὸς* des Sechstagewerks, dafs alles Endliche ein Werk des unendlichen Gottes sei.

Der kühne und geistvolle Chrysostomus († 407) redet in seinen Homilien über die Genesis öfters über die Schöpfung aus Nichts, und er läfst uns über seinen Glauben nicht im Ungewissen. Der grofse Redner der morgenländischen Kirche bezeichnet sogar die Meinung von der Ewigkeit der Materie, die Verwechslung der Schöpfung aus Nichts mit der Schöpfung aus einer vorhandenen Materie als eine lächerliche und sinnlose (*τὴν ἐσχάτην παραφροσυνὴν*) und betheuert zugleich, dafs der erste Vers der Genesis hinreiche, um das, was der Manichäer, was Marcion und Valentin, die er Feinde der Wahrheit nennt, über die Ewigkeit der Materie vorgebracht hätten, gänzlich zu zerstören (*κἂν γάρ Μανιχαῖος προσέλθῃ λέγων τὴν ὕλην προϋπάρχειν· κἂν Μαρκίων, κἂν Οὐαλεντίνος, κἂν Ἑλλήνων παῖδες* (scl. die Heiden), *λέγε προς αὐτους· ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν.*).[3])

---

1) Phot. eod. 235.

2) *Τηλαυγῶς γὰρ σημαίνει ὁ τοῦ Θεοῦ λόγος, ὅτι οὔτε μετὰ τὰ ἄστρα γεγόνασιν ἄγγελοι, οὔτε πρὸ οὐρανοῦ καὶ γῆς, σαφῶς ἀμεταθέτου ὄντος τοῦ ῥητοῦ, ὅτι πρὸ οὐρανοῦ καὶ γῆς οὐδὲν ἦν τῶν κεκτισμένων. ὅτι ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, ὡς ἀρχῆς οὔσας κτίσεως, καὶ οὐδὲν πρὸ αὐτῆς τῶν κεκτισμένων.* Haer. LXV, 611 (ed. Petav.).

3) *Τὸ γὰρ λέγειν ἐξ ὑποκειμένης ὕλης τὰ ὄντα γεγενῆσθαι, καὶ μὴ ὁμολογεῖν, ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἀυτὰ παρήγαγεν ὁ τῶν ἁπάντων δημιουργὸς, τῆς ἐσχά-*

Nach dem schriftkundigen Theodoret († 457—58) hat Moses die Menschen belehrt, dafs alles Sein einen Anfang und Gott alle Dinge geschaffen habe (*ποιητὴς τῶν ὅλων*). Der Bischof v. Cyrus sucht z. B. in der Schrift von der »Heilung der Griechischen Neigungen« denen gegenüber, die im Geiste des Polytheismus die kosmogonischen Systeme der Platoniker dem Mosaischen Schöpfungsbericht, die Orakeln den Propheten, die Mythologie dem Evangelium vorzogen, zu beweisen, dafs nur vom biblischen Standpunkte der Ursprung der Welt seine beste Lösung finde.[1])

Ein geschickter Schutzredner in unserer Frage ist Tertullian († 243), wenn er mit heiligem Eifer den Hermogenes, der die Schöpfung aus Nichts leugnete, und die Marcioniten bekämpft, welche von den zwei Gottheiten die niedere für den Weltbildner hielten. Seine verschiedenen Schriften enthalten zahllose Stellen, die seine wirkliche Ansicht über den Anfang aller Dinge aufser Zweifel stellen. Seine Gründe, welche er in denselben für den alten Glauben und für die Ewigkeit der Materie beibringt, mögen nun nicht stets allseitig genau und haltbar sein; aber dennoch sieht man auf jeder Seite, besonders aus seiner lebhaften Sprache, wie gefährlich in seinen Augen die Annahme einer ewigen Materie sei. Man würde somit dem muthigen Apologeten, seinen ausdrücklichen Erklärungen Unrecht thun, wenn man hinsichtlich seiner festen Ueberzeugung noch den geringsten Zweifel aufkommen liefse. Denn dafs ein Gott (unicus deus)

της παραφροσύνης ἂν εἴη σημεῖον. Homil. in Gen. II, 2 — *ἐμράττων τοίνυν τῶν ἀγνωμένων τὰ στόματα ὁ μακάριος οὗτος προφήτης, μέλλων ἄρχεσθαι τοῦ βιβλίου οὕτως ἤρξατο: ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν.* Hom. II. in Gen. 2 (ed. Montf.). — *φασιν ὅτι προϋπέκειτο ἡ ὕλη καὶ τὸ σκότος προϋπῆρχε. τὶ ταύτης τῆς ἀνοίας χεῖρον γένοιτ' ἄν; ἀκούεις ὅτι ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, καὶ ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο τὰ ὄντα καὶ λέγεις ὅτι προϋπῆρχεν ἡ ὕλη; καὶ τίς ἀνάσχοιτο τοσαύτης παροινίας τῶν νοῦν ἐχόντων.* Hom. III, 2.

1) *Ἐπειδὴ τοίνυν Αἰγύπτιοι τὴν ὁρωμένην, κτίσιν ἐθευποιοῦντο, τούτοις δὲ συνδιάγων ἐπὶ πλεῖστον ὁ Ισραὴλ ταύτης τῆς δυσεβείας μετέλαχεν, ἀναγκαίως τὰ περὶ τῆς κτίσεως αὐτοῖς προσφέρει μαθήματα καὶ διδάσκει διαῤῥήδην, ὅτι καὶ ἀρχὴν ἔχει τοῦ εἶναι. καὶ ὅτι ποιητὴν ἔχει τὸν τῶν ὅλων θεὸν.* In Gen. I, 1.

alle Dinge aus Nichts hervorgebracht (universa de nihilo produxisse per verbum suum): das gilt unserm gewandten Polemiker und furchtbaren Gegner des Heidenthums als eine kirchliche Lehre (regula fidei),[1]) ja er nennt es ein charakteristisches Merkmal Gottes, dafs er der Weltschöpfer (creator) sei; denn wer das nicht sei, der sei auch nicht Gott und wenn das Weltall dem Schöpfer angehöre, so bleibe kein Raum für einen andern übrig. »Quod colimus, Deus unus est, qui totam molem istam cum omni instrumento elementorum, corporum, spirituum, verbo quo jussit, ratione qua disposuit, virtute qua potuit, de nihilo expressit, in ornamentum majestatis suae, unde et graeci nomen mundo κόσμος accommodaverunt.«[2])

Und was den von Meier in seinem »Lehrb. der Dogmeng.« noch jüngst dem Tertullian gemachten Einwurf betrifft, ihm zufolge könne die Schöpfung aus Nichts eher durch die Vernunft als durch Belege aus den h. Schriften erwiesen werden, aus diesen lasse sie sich nicht unmitttelbar erweisen, sich auf das einundzwanzigste Kapitel adv. H. berufend, so findet ein solcher weder auf ihn noch andere christliche Theologen Anwendung. Abgesehen davon, dafs etwaigen Falls eine derartige Aeufserung eines einzelnen Lehrers der Kirche von

---

1) „Regula est autem fidei, ut jam hinc quid defendamus profiteamur, illa scl., qua creditur: unum omnino deum esse nec alium praeter mundi conditorem qui universa de nihilo produxerit per verbum suum (primo omninm) demissum.“ De Praescript. haeretic. I, 233. IV, 255. (ed. Rigalt.) — „Regula quidem fidei una omnino est, sola immobilis et irreformabilis, credendi sc. in unicum Deum omnipotentem, mundi conditorem . . .“ De veland. virg. c. I. — Vgl. Apolog. adv. Gent. c. XVII. u. adv. Prax. V. — Quis cognovit sensum domini, de quo et clamat (apost.) profundum divitiarum et sophiae, in inventabilia judicia ejus et investigabiles viae ejus. Quid haec magis sapiunt, quam ut ex nihilo omnia facta sint? quae nec inveniri nec investigari, nisi solo deo possent, alioqui investigabilia, si ex materia sunt investigat et inventa. Igitur in quantum constitit, materiam nullam fuisse, ex hoc etiam quod nec talem competat, fuisse, qualis inducitur, in tantum probaretur omnia a Deo ex nihilo facta.“ Adv. Herm XLV (XXXIV). Vgl. de Praesc. c. V. VI. VII. u. XXV.

2) Adv. Marc. I, 11.

geringer Erheblichkeit sein würde, sucht Tertullian selbst eben durch Zeugnisse, die er der Schrift entnimmt, die Schöpfung der Materie zu erweisen.[1]) Wol konnte deshalb auch schon Bergier die Gegner der Schöpfungslehre auffordern, ihm auch nur einen einzigen von den Vätern oder katholischen Theologen namhaft zu machen, der entweder behauptet oder wenigstens zu verstehen gegeben hätte, dafs die »creatio ex nihilo« durch die Auctorität der h. Schrift nicht bewiesen werden könne.

Mit Tertullian kann hier auch sein Zeitgenosse M. Minuc. Felix genannt werden; zuerst Rechtsgelehrter und Anwalt von Fach in Rom, wurde er einer der ersten und eifrigsten Vertheidiger des Christenthums. Felix stellt in der dialogisch abgefafsten und uns aufbewahrten interessanten Schrift »Octavius,« dem Namen seines Freundes, ihrem gemeinschaftlichen Freunde gegenüber, der, in dem Dialoge unter dem Namen »Cäcilius« auftretend, den philosophischen Scepticismus und Paganismus vertritt und die Welt als das Werk des Zufalls bezeichnet, offen in Abrede, dafs die Welt der Spielball des Zufalls sei; nach ihm ist sie das Werk eines mächtigen und weisen Gottes, der weder Anfang noch Ende hat, der Allem Werden und Sein giebt.[3])

Dem syrischen Hymnendichter Ephrem zufolge († 378), dessen Ansichten über das Schöpfungswerk überhaupt von einem unserer geschätzten Lehrer, F. G. Uhlemann, neuerdings einer umfassenden und gründlichen Beurtheilung unterzogen worden sind,[4]) hat Gott den Himmel und die Erde ihrer Substanz nach aus Nichts, jedoch unter Theilnahme des Logos in's Sein gerufen; und weil er Gott für den Schöpfer aller Dinge hält, so mifsbrauchen auch alle diejenigen, welche den erschaffenen, endlichen Dingen eine ewige Natur beilegen, den göttlichen Namen dieses Schöpfers. Gleich andern

---

1) Apolog. V. 18.

2) Adv. Hermog. XVIII sq.

3) Octav. c. XVII. XVIII. XXIII

4) In Illgen's Ztschr. f. histor. Theologie III, 104—300.

Vätern, nimmt auch Ephrem das ברא (ܒܪܐ) im Sinne von »aus Nichts schaffen.«

Lactantius († 325) bezüchtigt die Dichter des Irrthums, welche das Chaos für ewig halten, aus dem das höchste Wesen nachher die Welt zubereitet habe. Der Mensch als endliches Wesen, sagt er, kann nur aus etwas Vorhandenem machen, Gott aber als der Eine, Ewige und Absolute schafft aus Nichts (deus autem facit ex eo, quod non est); denn dafs er die Materie, aus der die Welt wurde, anderswoher entlehnte, ist seiner unwürdig. Vor Allem weiset sodann der »christliche Cicero,« dessen Vertheidigung eine vorwiegend philosophische Färbung hat, auf die Allmacht Gottes hin, von der keine Rede mehr sein könne, sobald man in Gott nur den blofsen Bildner einer präexistirenden Materie, nicht aber den Schöpfer der Materie selbst suche; zwei gleichewige Wesen, Gott und Materie seien undenkbar, weil zwei ewige entgegengesetzte Wesen sich so lange bekämpfen würden, bis das eine gesiegt, das andere vernichtet wäre; nur ein Wesen könne deshalb ewig sein, dem alles Uebrige seine Entstehung verdanke; und da entweder Gott sein Sein von der Materie, oder diese das ihrige von ihm haben müsse, so sei es jedenfalls der Wahrheit gemäfser, dafs das Verstandlose durch das Verständige, das Körperliche durch das Unkörperliche, das Veränderliche aus dem Unveränderlichem entstanden sei.[1])

Hilarius v. Pictavium († 367—68) redet zwar in seiner Schrift über die Trinität, die er als ein kräftiges Manifest gegen den die Völker Galliens bedrohenden Arianismus

1) „Nec audiendi sunt poetae, qui ajunt, chaos in principio fuisse i. e. confusionem rerum atque elementorum; postea vero Deum diremisse omnem illam congeriem, singulisque rebus ex confuso acervo separatis in ordinemque descriptis instruxisse mundum pariter et ornasse . . . Homo facit ex eo, quod est, quia per imbecillitatem definitae ac modicae potestatis; deus autem facit ex eo, quod non est, quia per aeternitatem fortis est, per fortitudinem potestatis immensae, quae fine ac modo caret, sicut vita factoris. Quid ergo mirum, si facturus mundum deus prius materiam, de qua faceret, praeparavit et praeparavit ex eo quod non erat? Quia nefas est, deum aliunde aliquid mutuari, cum in ex ipso vel ipso sint omnia.“ Div. instit. II. 9. Vgl. I, 3. II, 8.

richtete, von einer ewigen, ideellen »praeparatio« der Welt; doch unterscheidet der kühne und muthige Bekämpfer des Arianismus und des Despoten Constantius von dieser die mit der Zeit erfolgte »paratio,« die Erschaffung dieser Welt durch den Allmächtigen und ist von dem Glauben hieran tief durchdrungen.[1])

Sehr entschieden spricht sich Ambrosius († 397) aus. Der grofse Bischof von Mailand legt bei der Exegese des Mosaischen Hexaëmerons namentlich dem ersten Verse desselben eine grofse Bedeutung bei, bewundert darin die Ordnung, indem der Schriftsteller zu allererst den Anfang dieser Welt (principium s. initium rerum) den heidnischen Philosophen gegenüber ausgesprochen und Gott als den Urheber der Welt (auctor s. creator mundi) hingestellt habe; diese hat Gott aus Nichts (de nihilo) geschaffen und nicht aus schon vorhandenen Dingen (de exstantibus rebus).[2])

Desgleichen Hieronymus († 419—20)[3]) und vor Allem Augustinus († 430). Geräth letzterer bei Erörterung der Schöpfungsgeschichte und der Vertheidigung ihres historischen Sinnes nicht selten in mifsliche Verlegenheit, wie er

1) De Trinit. XII, 39 u. 40.

2) „In principio inquit. Quam bonus ordo, ut illud primum assereret, quod negare consueverunt et cognoscerent principium esse mundi, nec sine principium mundum esse homines arbitrarentur.“ Hexaëm. I, III (8). „Principium igitur esse docet, qui dicit: In principio fecit Deus coelum et terram.“ (12.) „Pulchre quoque ait: In principio fecit, ut incomprehensibilem celeritatem operis exprimeret, cum effectum prius operationis impletae, quum indicium coeptae explicuisset. . . . Nec artis igitur usum nec virtutis expendit, qui momento suae voluntatis majestatem tantae operationis implevit; ut ea quae non erant, esse facerent tam velociter, ut neque voluntas operationi praecurreret neque operatio voluntati“ (5 u. 8.) „In princ. fec. D. coel. et ter. Non ille (Moses) ut atomorum concursione mundus coiret, serum atque otiosum expectavit negotium; neque disciplinam quandam materiae, quam contemplando mundum posset effingere, sed auctorem deum exprimendum putabit.“ II, 7.

3) „Voluit itaque Paulus ostendere, quod Deus universa sit machinatus ex nihilo, non conditionem, non creaturam atque facturam, sed καταβολην i. e. initium fundamenti, ad Deum retulit; ut non juxta Manichaeum et coeteras haereses, quae factorem et materiam ponunt aliquid, unde creaturae factae sint, antecesserit creaturas, sed omnia ex nihilo substiterint.“ In epist. ad Ephes. T. IV. p. 325 (ed Martian.).

selbst gesteht,[1]), so stimmt er doch in dem Hauptpunkte mit den übrigen Lehrern der Kirche überein. Die Materie ist zuerst als eine wirre, gestaltlose Masse geschaffen und zwar aus Nichts (haec ipsa materia de omnino nihilo est facta)[2]); diese wird von den Griechen das Chaos genannt,[3]) es ist dieselbe, welche von Gott aus Nichts hervorgebracht ist, und im ersten Verse als »Himmel und Erde« bezeichnet.[4]). Diese und ähnliche Aeufserungen kehren bei unserm Kirchenlehrer öfters wieder; Beweis genug, wie wichtig diese Lehre von dem Anfange aller Dinge in seinen Augen war. Aufserdem ersieht man auch hier den merklichen Unterschied, der zwischen dem Begründer der christlichen Philosophie im Abendlande und den Platonikern obwaltete, den man aber so gern verkennt, um nur eine möglichst grofse Aehnlichkeit zwischen ihm wie etlichen andern Vätern und der neuplatonischen Schule zu gewinnen. Immerhin kann man eine solche von einigen Ausdrücken einiger Väter einerseits und denen

---

1) De Gen. ad litt. VIII, 2. Retract. II, 24.

2) „Etsi omnia formata de materia illa informi facta sint, tamen haec ipsa materia de omnino nihilo est facta. unde rectissime creditur Deus omnia ex nihilo fecisse. Non enim debemus esse similes istis qui omnipotentem deum non credunt aliquid de nihilo facere potuisse, cum considerant fabros, quoslibet opifices non posse aliquid fabricare, nisi habuerint unde fabricent.“ De Genes. cont. Manich. I, 6.

3) „Prima facta est materia confusa et informis, unde omnia fierent, quae distincta atque formata sunt, quod credo a Graecis chaos apellari. Sic enim et alio (Sap. XI.) legimus dictum in laudibus Dei: qui fecisti mundum de materia informi, quod aliqui codices habent de materia invisa“ Ib. I, 5.

4) „Informis illa materia, quam de nihilo deus fecit, appellata est primo coelum et terra et dictum est: In principio fecit Deus coelum et terram, non quia jam hoc erat, sed quia hoc esse poterat; nam et coelum scribitur postea factum.“ Ib. I, 7. — „Haec enim consideratio successit, quoniam manifestum est, omne mutabile ex aliqua informitate formari, simulque illud et catholica fides praescribit et certissime ratio docet, nullarum naturarum materiam esse potuisse, nisi ab omnium rerum non solum formatarum, sed etiam formabilium in choatore deo atque creatore. . . . Non itaque dubitandum est ita esse, utcumque istam informem materiam prope nihil, ut non sit facta nisi a Deo et rebus quae de illa factae sunt, simul concreata sit.“ De Gen. ad litt. I, 14. Vgl. de civit. D. II, 4. 5. 6. XI, 4—6. XII, 15. 16. 17. Conf. II, 13. 15. XI, 10. Act. cont. Felic. manc. II, 8.

der Platoniker andererseits gelten lassen: aber man darf, so hoch einige Väter die Platonische Philosophie schätzen, ja vielfach benützen und für das Christenthum verwerthen mochten, nicht aufser Acht lassen, dafs sie in den wesentlichsten Punkten himmelweit von einander geschieden sind; denn während jene in Gott den Schöpfer verehrten, kannten diese Gott nur als den Werkmeister, den Demiurgen. Augustin macht unter den Vätern keineswegs hierin eine Ausnahme. Auch er glaubt an einen Gottschöpfer, der als der Absolute alles Sein aus Nichts zog. Freilich redet Plato ebenfalls von einem Gott, wenn wir ihn so nennen dürfen, der die Endursache von Allem ist; aber neben diesen Gott stellt er noch andere Wesen, ewige von der ewigen Intelligenz verschiedene Typen, eine bunte Kette von Ideen, wol nicht ganz mit Unrecht von Aristoteles bespöttelt, von verschiedenen Vätern angegriffen, von Gregor v. Nazianz mit den Worten: »*βάλλε μοὶ Πλάτωνος τὰς Ιδέας*« verworfen, durch die derselbe nur operativ wie nach einem Model wirken und realisiren konnte. Da sie gleich Gott ewig sind und selbst die Idee der Ideen, zu der Plato endlich mühsam auf dem Wege der Einbildung emporgestiegen, ein unbewegsames Wesen ist, eine Idee gleich willen wie« machtlos, aber ewig und abhängig: so ist Gott nur ein äusserst unvollkommener, handelnder Künstler, der in sich nicht die Ideen besitzt, die er verwirklicht, sondern der einer Ideenreihe als eines Models bedarf, um seinem Werke vollkommene Formen zu geben. Zu sagen, Augustin verdanke die Idee des unendlichen Wesens dem Plato, ihm, der blofs einen Weg zeigte, sich dazu zu erheben und nicht weiter vordrang, als bis zu einem äusserst unvollkommenen Gott, ist daher unsinnig. Zwei Grundirrthümer, die Ewigkeit der Materie und der Ideen lassen sich in der Theodicee Platos, in der sonst die heidnische Philosophie den reinsten Ausdruck gefunden hat, nimmermehr leugnen. Das Dogma von der Schöpfung kann deshalb der gelehrte Bischof v. Hippo auch nicht von dem Heros der griechischen Philosophen haben, der ja selbst ein solches im biblisch-christlichem Sinne nicht gekannt, sondern

nur der christlichen Kirche verdanken. Es ist wahr, Plato ging dem grofsen christlichen Lehrer voraus und mag für diesen nicht ohne (äufsern) Einflufs gewesen sein; auch läfst sich eine gewisse Analogie, eine Art Identität zwischen beiden wohl nicht verkennen, wie denn Augustin selbst sagt, dafs mit Recht die Lehren der Platoniker zum (formellen) Gebrauch für das Christenthum bereitet oder eingerichtet werden könnten.[1]) Allein man darf sich durch einige platonische Ausdrücke nicht zu der Meinung verleiten lassen, als hätten überhaupt die Kirchenväter die Grunddogmen des Christenthums aus Plato geschöpft und hätten sein System als Richtschnur der Wahrheit bei denselben zu Grunde gelegt oder sie darnach gemodelt. Das Wahre an der Sache, — worin auch der ganze sogenannte, oft so leichtsinnig und über alles Maafs ausplaudirte Platonismus jener etlichen Kirchenväter besteht — ist, dafs sie verschiedene der alttestamentlichen Theologie entsprossene Lehren in platonischer Ausdrucksweise vortragen, sehr oft, um sie den denkenden und gebildeten Heiden annehmbar zu machen und sodann den Uebertritt zum Christenthum eher zu vermitteln. Der Gebrauch also, den mehre Väter von der platonischen Philosophie und ihren bessern Elementen machten, ist nur ein formaler, der ganze Platonismus der Väter, von dem der Rationalismus der letztern Decennien aus naheliegenden Gründen so viel Wesens gemacht, aufserdem ein ebenso ungeschichtlicher als unphilosophischer und als solcher von ernsten, christlichen Forschern mit Recht längst zurückgewiesen worden.

Nach Augustin lassen sich aus der ersten wie spätern christlichen Zeit noch viele andere Männer namhaft machen, die sich in ähnlicher Weise ausgesprochen haben und unter denen auch der Ausspruch Constantins des Grofsen nicht ohne Gewicht ist.[2]) So aufser Petrus Chrysologus († 458)[3]) Zacharius v. Mytelene († 553), der wie Aeneas von Gaza

1) De doct. christ. IV, 16.

2) Orat. ad. ss. coet. c. II.

3) Serm. 94.

in seiner »Abhandlung über die Schöpfung der Welt« besonders den Dualismus der Manichäer und die neuplatonische Lehre von der Ewigkeit der Welt, namentlich Proclus bekämpfend, über den Vergleich von dem den Körper begleitenden Schatten, den sie in dem Wahne, die Welt ginge mit derselben Nothwendigkeit aus Gott hervor, wie der Schatten aus dem Körper, zur Erklärung der Coäternität der Welt vorbrachten, lustig macht;[1]) sodann Maximus der Bekenner († 662),[2]) Elias v. Creta († 900?),[3]) Pisidas,[4]) Arnold v. Bonn. († 1130)[5]) und andere Theologen des Mittelalters. Ganz besonders fand die kirchliche Tradition von der Schöpfung aus Nichts an den beiden gröfsten Männern jener Zeit warme Vertheidiger, an Anselm v. Canterbury († 1109)[6]) und Thomas v. Aquin († 1274)[7]). Die Meinung, welche einige französische Freigeister, der Verfasser der »des questions sur l'Encyclopedie« und des »le Dieu et les Homnes«

---

1) . . . *Ἐκεῖνοι* (scl. die Neuplatoniker, deren Meinungen er jetzt blofs in Kürze wiederholt) *συναΐδιον τῷ δημιουργῷ τόνδε τὸν κόσμον μὴ ἐῶντες τὸν Θεὸν πάντων τῶν ὄντων κατὰ πάντα καὶ ἐν πᾶσι προϋχειν καὶ διαφέρειν· ἀλλὰ πρὸς τήν αὐτὴν δοξαν ἀναγκουσι τὸν περιγεγραμμένον καὶ σῶμα ἔχοντα ὕλικὸν τῇ ἀπεριλήπτῳ καὶ ἀσωμάτῳ φύσει. . . . Θεολογοῦσι τε τοῦτον καὶ τὰ τούτου μέρη. ἀμαθαίνοντες καὶ ἀγροικιζόμενοι προνοία καὶ βουλήσε δημιουργὸν εἶναι τὸν Θεὸν οὐ συγχωροῦσιν· ἀπροαίρετον αὐτὸν αἰτίαν τοῦ κόσμου διὰ τοῦ πολυθρυλλήτου παρατελγματος ὑποτοπάζοντες.* S. Balt. II, 119.

2) Ducent capit. theol. c. VI. u. in cap. II. Denys. Areopag.

3) In I. orat. s. Gregor. Naz.

4) De mund. opif. (B. P.) I, 14. 415.

5) De opif. sex. dierum p. 94.

6) „Restat, ut confiteamur, eorum essentiam, quae per aliud sunt, non esse omnino ex materia aliqua, sed potius ex nulla; nihil ergo apertius quam quod illa summa natura tantam rerum molem, tam numerosam multitudine, tamque formose formatam varieque ordinatam et convenienter divisam, solaque per se ipsam produxit de nihilo.“ Monolog. c. VII. u. VIII. IX. Prolog. c. II.

7) „Hoc igitur, quod est causa rerum, in quantum sunt entia, oportet esse causam rerum, non solum secundum quod sunt talia per formas accidentales, nec secundum quod sunt haec per formas substantiales, sed etiam secundum omne illud quod pertinet ad esse illorum quocunque modo. Et sic oportet ponere etiam materiam primam creatam ab universali causa entium . . . Ostensum est, quod nihil potest esse in entibus, quod non sit a Deo, qui est causa universalis totius esse. Unde necesse est dicere, quod Deus ex nihilo res in esse produxit.“ Sum. q. XLV. II.

zu äufsern wagten, im Sinne des letztern sei die Welt ewig, verdient, weil abgeschmackt, keine weitere Widerlegung, auch wenn sich vereinzelte Worte des grofsen Theologen wirklich dahin deuten und drehen liefsen. Indefs verwahrt sich schon der Doctor Angelicus selbst gegen solch' eine Zumuthung, wenn er anderer bestimmter Aeufserungen nicht zu gedenken, am Ende des vier und dreifsigsten Kapitels seines Buches »gegen die Heiden«, von der Ewigkeit der Welt sprechend, sich also ausdrücklich erklärt: »Sic igitur evidens est, quod nihil prohibet ponere mundum non semper fuisse: quod fides catholica ponet Gen. I, 1: »»In principio creavit Deus coelum et terram;«« et Prov. XVIII. a Deo dicitur: »»antequam quidquam faceret a principio.««

Mit den Genannten im Wesentlichen übereinstimmend urtheilen unter Andern Peter der Lombarde († 1164)[1]), Wilhelm v. Alv.[2]) und Duns Scotus (1308)[3]). Das ist ganz natürlich, indem alle diese Männer, leuchtende Gestirne am Himmel der mittelalterlichen Theologie und Philosophie, insgesammt an die Lehre der Schrift und der Väter sich anlehnten, die Scholastik überhaupt ja nur die rationelle Auslegung und speculative Begründung der christlichen Dogmen ist, um den Glauben mit dem Wissen auszusöhnen. Und wie die ältern Theologen von der Wiege des Christenthums an, so denken auch die Theologen der letztern Jahrhunderte, wol einsehend, dafs die Schöpfung aus Nichts für jeden

1) „Creationem rerum insinuans scriptura, Deum esse creatorem initiumque temporis atque omnium visibilium et invisibilium creaturarum in primordiis sui ostendit dicens: „„In principio creavit Deus coelum et terram.““ Creator est, qui de nihilo aliquid fecit.“ Sent. II. I.

2) „Universitas creaturarum non exiit a creatore per emanationem, neque per reflexum vel per projectionem aut impressionem, neque ut artificium ab artifice: cum contra aperte testificetur s. scriptura, cui merito credimus referenti, Deum omnia verbo suo creasse, dum nondum erant adeoque ex nihilo sui.“ De Univers. I, I. 17.

3) „Adde quod Deus, qui est agens absolute primum et ens actualissimum, non supponat ullam substantialitatem objectivam ex parte rerum creandarum v. g. ut ars supponit naturam (i. e. materiam et formam) et ipsa natura supponit saltem materiam.“ Quaest. univ. V. II. Vgl. Holzner, Mundus a Deo creatus p. 67.

Menschen, der noch an einen persönlichen, absoluten Gott glauben will, die nothwendige und einzig würdige Vorstellungsweise sei. Die Lehre von der Schöpfung, den Heiden gegenüber schon von den Aposteln vor Allem für wichtig gehalten (Apstg. 14, 15. 17, 24.), ist daher auch immer bekannt worden, die Gläubigen aller Jahrhunderte haben sie festgehalten, sie zu allen Zeiten erneuert mit den so gewichtigen Worten: »Ich glaube an Gott den Vater, den Schöpfer des Himmels und der Erde.« Und mögen die christlichen Lehrer sich nun auch bei der Betrachtung und tiefern Begründung des Schöpfungsaktes selber nicht immer derselben Ausdrucksweise bedienen, so rührt diese Verschiedenheit hierüber daher, weil für den Begriff der Weltschöpfung als übersinnliche Idee sich keine Analogie darbietet; in dem aber, worauf es uns hier vorzugsweise ankommt, stimmen sie wunderbar überein, insgesammt bekennend, dafs die Welt von Gott kraft seines allmächtigen Willens aus Nichts geschaffen worden. Die Idee oder das Wesen der Schöpfung ist nach ihnen ein Hervorbringen aus Nichts, ein freier Act Gottes, für den weder in ihm noch aufser ihm ein nothwendiger Grund vorhanden;[1]) vor diesem Acte war nur Gott, dem die Idee des Universums allein bekannt war, der diese gemäfs seinem ewigen und unveränderlichen Willen auch allein realisirte. Die heidnische Meinung von einer ewigen Materie, von einer ewigen Welt konnte daher bei den christlichen Lehrern nie Geltung finden, im Gegentheil wurde sie von ihren Hauptwortführern mit allen Kräften nicht allein verworfen und verdammt,[2]) sondern auch mit Gründen bekämpft. Diese unerschütterliche Ueberzeugung von der Schöpfung aus Nichts und ihrer hohen Wichtigkeit: — wie deutlich tritt sie nicht in dem Kampfe gegen die Emanationslehre der Gnostiker, gegen den Dualismus der Manichäer hervor! Und eben die hartnäckigen Kämpfe gegen die Häretiker und gegen die heid-

1) Iren. adv. haer. II, 1. 30. — Lact. inst. div. VII, 4 – 5. — Tertul. adv. Marc. I, 13. — August. de civit. D. XI, 25.

2) Vgl. d'Affre, introduction philos. à l'étude du Christianisme (ed. de la bibl. cathol.) p. 76.

nischen Philosophen — sind eben diese nicht allein Beweis genug sowohl für das Vorhandensein, als auch für die hohe Wichtigkeit dieser Lehre! Den der Vielgötterei ergebenen Heiden gegenüber betheuern sie wiederholt, dafs ein Gott der alleinige Schöpfer aller Dinge, dieser eine und höchste Gott von dem Weltschöpfer nicht verschieden, das erste Princip, allein ewig, allein Ursache aller übrigen Wesen sei, die von ihm urprünglich aus Nichts und gut erschaffen worden.[1]) Moses sagt nicht wie alle übrigen Weisen: Gott hat »gebildet,« sondern: Gott hat anfangs »geschaffen,« da ein Etwas gesetzt, wo noch nichts war — mit diesen Worten begegnete Basilius, mit diesen antworteten andere Väter den Philosophen und Häretikern, in ihnen fand ein Irenäus, ein Tertullian eine volle Rüstkammer, hier nahmen sie die Waffen, deren sie sich bei Bekämpfung der dualistischen und emanatistischen Systeme bedienten. Tief durchdrungen von der Wahrheit des traditionellen Glaubens an die Schöpfung erwiedern sie zu dem Ende den Dualisten, dafs eine ewige, ungeschaffene und anfanglose Materie unendlich und unveränderlich, ja selbst Gott oder doch ihm gleich sein würde, dafs aber die Constituirung von einem ursprungslosen Schöpfer und von einer anfangslosen Materie, von zwei unendlichen Wesen, von zwei sogenannten gleich ewigen Wesen ein Unding sei; nur Gott sei unwandelbar und unveränderlich, weil anfangslos, die Materie, weil entstanden, wandelbar und veränderlich. Wie läfst sich denn, fragt Theophilus mit Recht, bei der platonischen Meinung die unbeschränkte Herrschaft Gottes darthun? Oder ist es wol etwas Grofses, wenn Gott die Welt aus einer vorhandenen Materie geschaffen hätte? Während sterbliche Künstler auch aus gegebenem Stoffe allerlei Gegenstände anfertigen können, erweiset sich die göttliche Machtfülle eben dadurch, dafs er aus Nichts schafft, was er will. Nach Lactantius wird die Allmacht Gottes eingeschränkt, falls wir annehmen, dafs er nur aus einer vorhandenen Materie bilden, nicht aber sie schaffen könne; zwei gleichewige Götter kann man sich

1) Athenag. leg. pro Christ. c. VIII. — Cypr. de idolor. van. (op.) p. 450.

nicht denken; denn solche würden sich bekämpfen, bis der eine gesiegt hätte und der andere vernichtet wäre; nur von einem Wesen könne deshalb Alles herrühren und weil es annehmbarer sei, dafs das Körperliche von dem Unkörperlichen, das Veränderliche von dem Unveränderlichen, das Verstandlose von dem Verständigen komme, so könne Gott nicht von der Materie, sondern diese nur von Gott entstanden sein.[1]) Dafs aber ein untergeordneter Demiurg, wie die Gnostiker meinen, die Welt gebildet, sei ungereimt und unwahrscheinlich; die Welt sei ein würdiges Werk des höchsten Gottes, die etwaigen Mängel in ihr rühren nicht von ihm her.[2]) Man soll sich das Verhältnifs Gottes zur Welt vor Allem nicht, wie das eines Körpers zum Schatten oder eines Lichtes zum Glanze vorstellen; vielmehr mufs man Gott nicht allein für die Ursache, sondern auch für den freien, absoluten Urheber der Welt ansehen;[3]) die Materie käme nicht aus Gott, weil sie sonst Gott gleich sein würde, noch könne er die Seele der Welt genannt werden.[4]) Den Pantheisten sagen sie, dafs die Vergötterung der Welt die Einheit Gottes vernichte und jedwede Idee, wie eine durch Offenbarung erhellte Vernunft sie sich von der unendlichen Vollkommenheit dieses absoluten, nothwendigen und ewigen Wesens mache und nothwendig machen müsse, von Grund aus rein unmöglich erscheinen lasse.[5])

Blicken wir hiernach auf das über die Väter bisher Gesagte, von dem die weitere Ausführung, so Gott will, monographischen Bearbeitungen überlassen bleibt, zurück, so ergiebt sich daraus, wie die christlichen Gelehrten aller Zeiten sich behufs des Schöpfungsdogmas nicht allein auf die heiligen Schriften überhaupt, als ganz besonders auf den ersten

1) Athenag. legat. XV, 19. — Theoph. ad Autol. II, 4. 5. — Lactant. inst. div. II, 8. — Method. de lib. arbit. in Phot. bibl. cod. 236. — Tertul. adv. Prax. c. V. u. adv. Marc I, 3. 4. 5. 11.

2) Iren. adv. haer. II, (X) 2. 28. — Orig. cont. Cels. VI, 60. — Tert. adv. Marc. I, 11. 13. 14, adv. Hermog. c. V. u. de praescript. haeret. c. XIII.

3) Basil. hom. I. (in Hex.)

4) August. confess. XII, 7. u. de civit. D. IV, 12.

5) Iren. adv. haer. II, 13. Basil. hom. I.

Vers derselben gestützt, andererseits dieses Grunddogma von den ersten christlichen Zeiten an stets bekannt und gelehrt haben; es reicht auch aus, um die Unverschämtheit blofszustellen, mit der Windet[1]) und Burnet[2]) der ältesten christlichen Zeit die Kenntnifs der creatio ex nihilo abgesprochen, diese als eine Erfindung der spätern christlichen Theologie und als aus einer falschen Deutung des בָּרָא hervorgegangen, ausgegeben haben. Die Aeufserung der beiden Engländer, der dem sechsten Jahrhundert angehörende Interpret Procop v. Gaza habe die Schöpfung aus Nichts geleugnet, in 1. Mos. 1, 1. sei uur von einer relativen Hervorbringung, also nur von einer Umbildung einer vorhandenen Materie die Rede, hat P. v. Bohlen[3]) von Neuem wieder aufgetischt; dafs sie auf Unwahrheit beruhet, beweisen Procops eigene Worte.[4])

Und während wir nun bei den christlichen Lehrern aller Jahrhunderte eine merkwürdige Uebereinstimmung gewahren, wenn sie sich über die Schöpfung äufsern, giebt sich bei den Häretikern, welche das Christenthum neben sich oder in seinem Schoofse, besonders in den ersten Jahrhunderten hat entstehen sehen, gerade das Gegentheil kund; ein Jeder von ihnen sucht hier das Problem der Weltentstehung in seiner, nicht selten sonderbaren Weise zu lösen, blofs darin mit den griechischen Philosophen einstimmig, dafs sie eine Schöpfung aus Nichts

1) De statu vita functorum II, 48.

2) Archeol. philos. II, 9.

3) Das alte Indien I, 164.

4) „Certe inde occasionem quibusdam magni erroris obtulere (die LXX, weil sie (1. Mos. 1, 1.) ποιεῖν für בָּרָא gebrauchten). Facere enim de his praedicant, quae ex quadam materia producuntur, ut ex ferro false, et alia, quae nobis artifices efficiunt. Hinc quidam in hunc errorem provoluti sunt, ut vociferarentur Moysen ab Aegytiis edoctum credidisse, ex praejacente materia hoc universum conditum eamque sententiam statim in sui operis initio nobis inculcare, cum utatur verbo „fecit“. Horum impudentiam cum ignorarent LXX, praesentem locum per verbum „fecit“ exposuere; cum satius fuisset aliter expositum esse per verbum, quod hebraeo per omnia responderet, sicut Moysen egisse constat, qui eo verbo (בָּרָא) quod ponit, quasi reluctatur summa vi illis, qui materiam inducebant, ostendens evidenter eam non praejacuisse . . .“ So Procop (comment. in octoteuch. tsl. Clauser. Tiguri 1555). Vgl. Smits, proleg. geneseos. I, 514. Perron. praelect. I. 671.

für undenkbar halten, und die Welt aus einer ewigen Materie hervorgegangen glauben. Ihre Versuche sind daher auch nur Hypothesen, die, zwar nicht immer ohne alle tiefere speculative Basis, doch durchgehends, wenn nicht abentheuerlich und phantastisch, dennoch vor dem Forum des gesunden Menschenverstandes nicht bestehen und verwerflich erscheinen, immer aber geeignet, den menschlichen Geist von seiner Beschränktheit und Unvollkommenheit zu überzeugen, so oft er mit Zurücksetzung des traditionellen Glaubens auf eigene Kräfte hin diese Frage ergründen will.

Hören wir die Häretiker des ersten Jahrhunderts, zuerst Simon Magus (Apstg. 8, 5ff.), jene abentheuerliche Persönlichkeit, die von den Alten ziemlich allgemein für den Vater der gnostischen Sektireien gehalten wurde. Er sammt seinem muthmafslicken Schüler Menander erkennt Ein ewiges Urwesen als die letzte Ursache aller Dinge an; aber aus diesem Urwesen, das nicht der unendliche Schöpfer ist, geht die Ἔννοια, die erste Emanation des höchsten Wesens, von der er selbst eine Incarnation ist, hervor, welche den Ausgang von sechs verschiedenen Wesen oder Engeln aus dem höchsten verborgenen Gott vermittelt. Mit Hülfe dieser wurde die Welt gebildet. Aehnlich Cerinth. Auch er redet Irenäus zufolge von einem höchsten Gott; aber dieser Gott ist ihm ein verborgenes, unbegreifliches Wesen, ohne Beziehung zu der Welt und deshalb auch nicht Weltschöpfer; denn die Welt ist von einem ihm tief untergeordnetem Wesen, das von dem einem, wahren Gott keine Kenntnifs hatte, hervorgebracht worden.[1])

Bei den Gnostikern laufen die Ansichten, ein Gebilde verzerrter orientalisch-griechischer-dualistischer Ideen, phantastischer Genealogien von Geistern und Aeonen, wie Platos Ideen, über die Weltbildung um so bunter durcheinander, in je mehr Secten sie auseinander fielen. Die Materie der Welt (ὕλη) ist unerschaffen und ewig; aus dem höchsten Gott emanirt eine lange Reihe von Geistern (αἰῶνες); aus

1) Iren. cont. haer. I, 21. 26. II, 9. – Epiph. haer. XXVIII, 1.

der Mitte dieser göttlichen Geister ist einer, aber untergeordneter Aeon der Weltbildner (*δημιουργὸς*).[1]) Darin, dafs sie dem höchsten Gott eine ewige, formlose Materie entgegenstellen, eine Emanation von Aeonen aus Gott zulassen, dafs sie einem dem höchsten Gott untergeordnetem und von ihm verschiedenem Wesen die Bildung der sichtbaren Welt zuschreiben, dem Demiurgen, einem aus dem göttlichen Pleroma stammenden oder aus dem höchsten Gott geflossenen Aeon, zwar im Wesentlichen einig, geht jeder der verschiedenen Sectenstifter doch wieder seinen eigenen Weg.[2])

Der Alexandriner Karpokrates (150) hält die Sinnenwelt für ein Werk der von der Gottheit, dem Allvater (*μόνας*) abgefallenen Geister (*ἄγγελοι κοσμοποιοί*). Nach seinem Zeitgenossen, dem Syrer Basilides ist die Welt von dem obersten (*ἄρχων*) der sieben Engel oder Kräfte gebildet, welche das unterste, unvollkommene Glied in den verschiedenen, aus dem unbegreiflichen, unnennbaren Urwesen (*θεὸς ἀρρήτος* s. *ἀκατονόμαστος*) emanirten Engelreihen ausmachen; dieser steht der von Ewigkeit her existirenden Materie am nächsten und ist mit dem mächtigen, aber abhängigen Judengott identisch. Einige seiner Anhänger sahen die Weltbildung wiederum mehr als das Resultat eines Abfalls des *ἄρχων* an.

Anders denkt der Zeitgenosse des Basilides, der Aegypter Valentin. Dieser läfst die Welt aus der im stillen Selbstbewustsein ruhenden Tiefe, dem Unerforschlichen (*βυθός*), dem ewigen, unsichtbaren Gott, dem Urvater (*προπάτωρ, προαρχή*), als dem Urquell alles Seins hervorgehen; er nimmt dreifsig Aeonen (*νοῦς*) Abbildungen, Entfaltungen, Kräfte (*δυνάμεις, αἰῶνας*) des unergründlichen Urwesens an, die ein Pleroma, die in sich geschlofsene Fülle der Entfaltungen des sich offenbarenden Gottes bildend, aus diesem emaniren; der letzte oder unterste dieser Aeonen (*σοφία*) störte vor lauter Sehnsucht nach dem Urgrunde (*βυθός*) und um allen

1) Iren. c. X. — Tert. de praesc. XIII.

2) Vgl. Döllinger, Kirchenq. I, 29ff.

übrigen Aeonen die unermefsliche Gröfse des Urquells kundzuthun, die Harmonie im Aeonenreiche und erzeugte durch eben diese unerlaubte Sehnsucht die niedere Sophia (*ἐνθύμησις, ἡ κατὼ σοφία, ἀχαμώθ* חָכְמוֹת) ein unreines, den Leidenschaften ergebenes Geschöpf. Da sie im Pleroma keine Aufnahme wiederfand, stürzte sie sich ins Chaos (*κένωμα*), mit demselben sich vermischend. Aber ein emanirter Aeon, Horus (*ὅρος*), der Genius der Begränzung befreiete sie wieder, und da wurde sie durch den Aeon Jesus Christus mit Gott ausgesöhnt, auf eine unvollkommene aus Pleroma grenzende Welt gesetzt, wo sie aus sich den Demiurgen (*δημιουργὸς*), den Weltbildner gebar.[1])

Der Valentin'schen Anschauungsweise steht im zweiten Jahrhundert die der Ophiten sehr nahe. Auch in ihrem Systeme ist das Urprincip — *βυθός*, dessen letzte Emanationskräfte Christus und Sophia sind; während jener, die vollendete männliche Lichtnatur, sich in die Lichtregion (*πλήρωμα*), die jedoch nur fünf Emanationsglieder in sich fafst, erhebt, stürzt sich diese, um sich schöpferisch zu erweisen, als *ἀχαμώθ* und *προύνεικος* gekennzeichnet, in die gleichewige Materie (*ὕλη*), und wird durch ihre anziehende Kraft das belebende und bildende Princip derselben; aber sie verliert, während sich die Hyle um sie verdichtet, das höhere, himmlische Selbstbewustsein und ihre Schöpferkraft nun erprobend, erzeugt sie ein Wesen — das Gleichbild ihrer erniedrigten Natur, den Demiurgen, Jaldabaoth (ילדא בהות), den Weltbildner, welcher der bösartige Gott des Judenthums ist.

Nach Saturnin in Antiochien (125) emanirt aus dem Urwesen (*πατὴρ ἀγνωστος*) eine Reihe von Geistern (*δυνάμεις, ἀρχαί*); diese fallen bald vollends ab und die letzten oder untersten und von dem höchsten Gotte am weitesten entfernten aus ihnen, die sieben Planetengeister sind die Werkmeister und Regierer der niedern sichtbaren Welt (*ἄγγελοι κοσμοκράτορες*), zu denen auch der Gott der Juden, das feind-

1) Vgl. Ritter, Kircheng. I, 92.

liche Princip (*ἀντιταξάμενον τῷ ἀγαθωτάτῳ πατρὶ*), des guten, grofsen und unbekannten Gottes gehört.[1])

Bardesanes aus Edessa, der letzten Hälfte des zweiten Jahrhunderts angehörig und Stifter einer neuen gnostischen Sekte, huldigt dem Dualismus; seine Grundprincipien sind das unbekannte Urwesen, das mit sieben aus ihm emanirten Aeonen das Pleroma bildet, und die ewige Materie, das böse Princip, aus dem der Satan stammt. Untergeordnete niedere Geister haben die Welt gebildet.

Der Syrer Tatian, Schüler des h. Justinus und gnostischer Eklektiker lehnte Tertullian zufolge[2]) seine Aeonenlehre ganz an das System Valentins an; auch er kennt nur einen Demiurgen als den Bildner einer ewigen Materie.

Marcion, der, aus Sinope gebürtig, am Ende des zweiten Jahrhunderts lebte und die Ideen des syrischen Gnostikers Cerdo in Rom weiter ausbildete,[3]) kennt zwar die Zeugungen von Aeonenreihen nicht und unterscheidet sich dadurch wesentlich von den Gnostikern; aber neben dem höchsten Wesen, dem eigentlichen Gott (*θεὸς ἀγαθὸς*) läfst er eine ewige Materie (*ὕλη*) zu, dessen Herr ein böses Wesen, der Teufel ist. Der Gott des A. T.s, von dem guten und höchsten Gott des N. T.s, in dem er erst offenbar geworden, verschieden und blofs in uneigentlichem Sinne Gott genannt, obgleich dem höchsten Gott entsprungen, griff in die Herrschaft des Teufels ein und bildete aus der ihm zugehörigen bösen Materie (*ὕλη*) die Welt; so wird der äufserst unvollkommene, böse, gestrenge Judengott der Kosmokrator und der Urheber alles physischen und moralischen Lebens und verbindet gleichsam die beiden obern Grundprincipien (*ῥίζας, ἄργας*). Dieser gerechte Weltbildner (*δημιουργὸς δίκαιος*) ist ebensowohl als der Teufel (*ὁ πονηρός, ὁ διάβολος*) dem gütigen und höchst vollkommenen Grundwesen, dem wahren und eigentlichen Gott untergeordnet. Weil diese Lehre Marcion's schon mehr frei

1) Théod. haeret I, 16 u. 22.

2) „Totus secundum Valentinum sapere videtur. Tert. de praescript. c. XXXII.

3) *Ὁ Κέρδων ἔφη, ἄλλον εἶναι θεὸν τὸν πατέρα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ*

von dem phantastischen Anstriche, ihr Inhalt auch mehr praktisch und faſslich, dazu christlicher war, als die übrigen ihr vorausgehenden gnostischen Systeme, so fand sie, auch selbst im Volke, eine weit gröſsere Verbreitung, als erstere, die im Ganzen auf die gelehrten Schulen beschränkt blieben.[1])

Der Afrikaner Hermogenes aus dem Anfange des zweiten Jahrhunderts, der aufser seinem Handwerke, der Malerei auch der griechischen Philosophie sich widmete, hat nach dem, was uns von seinem System noch erhalten, die von den Stoikern entlehnte Lehre von der Ewigkeit der Materie ausgenommen, die er zuliefs, während er die Emanation verwarf, mit dem Gnosticismus wenig gemein; seine Ansichten und Gründe für diese kennen wir nur aus der Schrift, welche der heftige Tertullian gegen dieselben schrieb.[2]) Hermogenes bestreitet, nicht ohne alle dialektische Gewandheit die Weltschöpfung aus Nichts und behauptete deshalb die Ewigkeit der Materie, weil er sich ohne diese Annahme nicht den Ursprung der Unvollkommenheiten und Uebel, die er von dem Widerstande ableitete, den die bildende Kraft Gottes bei der Weltbildung in der ewigen Materie gefunden, in der Welt erklären konnte, Gott der Allgütige nicht etwas Böses oder Fehlerhaftes hervorbringen, wie es die Materie und die vom Bösen so wesentlich inficirte Welt sei. Im Anschluſs an die griechische Philosophie nahm auch er daher zwei Principien an — Gott, das bildende und wirkende Wesen und die — Materie, den empfangenden Stoff, den ersterer bloſs bildete.

Hiervon verschieden lehren im vierten Jahrhundert die Manichäer, die von Mani, einem Perser, sich so benannten und deren System aus einem Gemisch von zoroastrischen, buddhis-

---

Χριστοῦ, ἄγνωστον τοῖς προφήταις, ἄλλον δὲ τοῦ παντὸς ποιητὴν καὶ τοῦ νόμου τοῦ Μωσαικοῦ νομοθέτην, καὶ τὸν μὲν εἶναι δίκαιον, τὸν δὲ ἀγαθόν. Theod. haeret. I, 26.

1) Justin Apol. I, 26. — Iren. adv. haer. I, 27. 29. III, 12. — Tert. adv. Marc. I, 2. — Basil. hom. XXIV. — Vgl. Ritter, Kircheng. S. 97 u. Alzog, Universalg. S. 147.

2) Vgl. adv. Hermog. c. II u. III.

tischen und gnostischen Meinungen bestand. Im Sinne dieser bis ins Mittelalter hinein fortlebenden Sekte ist die sichtbare Welt nicht von dem höchsten Gott, sondern von einem niedern aus dem Lichtgotte emanirten Aeon, dem lebendigen Geist (ζῶν πνεῦμα) auf sein Geheifs aus einer ewigen Materie gebildet; der höchste Gott selber ist nur relativer Urheber der Körperwelt. Zwei Grundprincipien sind es also, die uns hier entgegentreten — Gott mit seinem Lichtreiche und seinen Aeonen einerseits und der Satan mit dem Reiche der Finsternifs und den Dämonen andererseits; beide sind von Ewigkeit und von einander abhängig. Diese Meinung der Manichäer wurde späterhin von den Albigensern und mehren andern Sekten des Mittelalters adoptirt; namentlich setzten die Prisillianisten einen Unterschied zwischen den Weltschöpfer und den höchsten Gott; wie die Manichäer, so nahmen auch diese zwei gleichewige Principien oder Götter an, ein gutes als den Schöpfer der Geister, des Lichtreichs, ein böses als den Schöpfer der Creaturen, der Finsternifs.[1])

Wiederum anders argumentirte Arius im Anfange des vierten Jahrhunderts. Nach ihm ist Gott der Ungezeugte (ἀγέννητος), der von und durch sich selbst Seiende nicht der Schöpfer dieser Welt; weil zu niedrig für ihn, übertrug er seinem Sohne oder dem Wort, das er zuerst und allein vor allen Dingen aus Nichts (μονογενὴν ἐξ οὐκ ὄντων) und deshalb als das erste Geschöpf (κτίσμα) zeugte, diese Aufgabe. Indem dieser nicht aus dem Wesen, sondern blofs vor allen andern Dingen gewordene, und deshalb veränderliche Gott die creatürliche Welt (τὴν γενετὴν φύσιν) schuf, wurde er der Mittler (μέσος γενόμενος) zwischen Gott und der Creatur.[2])

Also dachten die Häretiker aus den ersten Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung! Ihre Zahl ist nur klein; aber sie Alle haben uns ein warnendes Beispiel hinterlassen, auf

---

1) Οὗτος (Manes) δύο ἀγεννήτους καὶ ἀϊδίους ἔφησεν εἶναι, θεὸν καὶ ὕλην, καὶ προσηγόρευσε τὸν μὲν θεὸν φῶς, τὴν δὲ ὕλην σκότος· καὶ τὸ μὲν φῶς ἀγαθὸν, τὸ δὲ σκότος κακόν. Theod. haer. I, 26. Vgl. Ire. adv. haer. I, 29 u. Ritter S. 134.

2) Vgl. Alzog, Kircheng. S. 227 u. Fritz im Freib. Kchl. s. v. Arius.

welche gefährliche Abwege der menschliche Geist sich verliert, sobald der Glaube, dafs Gott durch seinen Willen frei uud ohne jedwedes stoffliches Substrat die Welt geschaffen, ihn nicht durchdringt, welchen Widersprüchen er anheimfällt, so oft er ein unlösbares Räthsel dennoch enträthseln, das Unbegreifliche begreifen, das Unerklärbare dennoch erklären will. Eine gleiche Warnung geben uns alle diejenigen Männer, welche in den spätern Jahrhunderten ohne den leitenden Compafs der h. Urkunden unsere Frage zu lösen versuchten. Ihre Systeme, nicht selten mühsam ersonnen, haben selber sattsam bewiesen, wohin menschlicher Uebermuth und Selbstüberschätzung führen: denn sobald ihre Urheber dahinstarben, erstarb auch die Kraft, die sie getragen, starben auch sie zum Lohn, dafs sie, dem ganzen moralischen und intellectuellen Gefühl des Menschen, ja dem natürlichen Glauben der ganzen Menschheit so frech widersprochen, dahin und verfielen der Geschichte der Verirrungen des menschlichen Geistes.

VIII.

Die Kirche.

Im Hinblick auf den ersten Vers der Genesis, in Uebereinstimmung mit dem Geiste des alten wie neuen Bundes, mit der Jüdischen Tradition, den Kirchenvätern, den angesehensten Theologen und Interpreten bekannte sich daher auch die Kirche von jeher zur Schöpfung der Welt aus Nichts und verwarf die gegentheilige Annahme mit aller Entschiedenheit. Ihre Urtheile hierüber sind durchaus klar und bestimmt. Wenn sie indefs auf ihren Concilien obige Lehre nur selten und kurz berührte, so kam es wol nicht so sehr daher, weil sie eben zu einer bezüglichen Erklärung selten Anlafs fand, als daher, weil sie überhaupt von jeher nur bei wichtigen und besondern Veranlassungen ihre Stimme erhob. Um so klarer und feierlicher sprach sie denn auch bei allen ihren Entscheidungen über den Glauben, sobald die Umstände Solches erheischten, z. B. um die Zeugung des Sohnes vom Vater von der Schöpfung der Welt zu unterscheiden.

1. Zu dieser Lehre bekennt sich in ganz bestimmter Weise das bekannte, und weil uralt, von der gesammten Kirche stets gebrauchte und verehrte sog. apostolische Glaubensbekenntnifs, wenn es also beginnt:

> »Credo in (unum) Deum, patrem omnipotentem auctorem omnium rerum) creatorem coeli et terrae.« [1])

1) *Πιστεύω εἰς (ἕνα) θεὸν πατέρα παντοκράτορα, ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς*

Und gleichwie die Schöpfung das erste historische Ereignifs ist, so stellt auch das Hauptglaubenssymbol sehr richtig Gott den Schöpfer an die Spitze, die Lehre von der Schöpfung für den ersten Glaubensartikel ausgebend. Hieronymus, Leo der Grofse, Cassian, Natalis Alex., die Bollandisten, Sixtus Sen., der hier seine Behauptung auf das Ansehen aller rechtgläubigen Väter stützt (omnes orthodoxi patres affirmant, symbolum ab ipsis apostolis conditum), und Cabassutius[1]) schreiben die Abfassung desselben den Aposteln zu; allein diese Meinung ist, weil sie, wie es scheint, nur auf einer im vierten Jahrhundert von dem unzuverlässigen abendländischen Kirchenhistoriker Rufin erwähnten alten Sage basirt,[2]) selbst bei aller Vorsicht, die man in dem Verwerfen alter Traditionen aus dem christlichen Alterthume beobachten soll, dennoch unzuverlässig.[3]) Uebrigens braucht man an dem apostolischen Ursprung dieses Symbolums wegen des althergebrachten Glaubens so lange nicht nothwendig zu zweifeln, als das Gegentheil nicht strenge erwiesen ist. Mag nun diese bestimmte und gehaltvolle Glaubensformel, deren Sinn auf der Hand liegt, von den Aposteln selbst, bevor sie Jerusalem behufs der Verkündigung der ewigen Heilswahrheiten verliefsen, um sich in alle Welt zu begeben, verfafst oder geschrieben sein, was mit Tillemont, du Pin u. A. nicht ohne Grund stark bezweifelt werden kann, oder nicht: sie ist und bleibt der treue Ausdruck ihrer Lehre und hängt jedenfalls mit jener Glaubensformel innigst zusammen, nach der die Apostel gemäfs einer Uebereinkunft bei der Verkündung des Evangeliums die Belehrung leiteten. 1. Cor. 15, 3. 4. Hebr. 6, 1—3. Dafs dieselbe jedo ch noch vor Ablauf des ersten Jahrhunderts, also noch in der aposto-

---

1) „. . . anno Christi quadragesimo quarto et Claudii imperatoris secundo, dum nascentem Ecclesiam Agrippa rex in Judaea persequebatur, S. Apostoli collato prius inter se fidei Apostolicae symbolo, ut esset veluti militaris tessera eorum qui Christianae fidei intra ecclesiae castra nomen dederant, de universo terrarum orbe sub jugum Christi redigendo consilium inivere." Synops. concil. I, 5.

2) Exposit. in Symb. II, 565.

3) Vgl. King., histor Symb. apost. p. 20 sq.

lischen Zeit aufgezeichnet worden, dafür scheint die Aeufserung des h. Irenäus zu sprechen, dafs sie bald in allen christlichen Gemeinden Asiens, Afrika's und Europa's als von den Aposteln und ihren Schülern herkommend angenommen war.[1])

2. Was ferner die hierher gehörigen Decrete der Concilien betrifft, so erklären sie sich einstimmig dahin, dafs der Beschlufs der ersten allgemeinen Synode zu Nicäa (325) festzuhalten sei. Dieser stellte aber auf Grund des apostolischen Glaubenssymbols als Glaubenssatz gleich zu Anfang hin (ex fidei formula declaravit):

»*Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεὸν, πατέρα παντοκράτορα, πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν* (in der lateinischen Version: factorem = creatorem, wie es die Väter und Kirchenschriftsteller offenbar nehmen).« [2])

Deutlich drückt also das allgemeine Concil zu Nicäa den Grundgedanken aus, dafs Gott Princip und Urheber alles Sichtbaren und Unsichtbaren, d. i. alles Geistigen und Körperlichen, überhaupt alles Seienden ist. Der Zusatz »*ὁρατῶν . . .*« (Coloss. 1, 16.) ist wol nicht ohne Rücksicht auf den Dualismus der Manichäer gemacht worden.

3. Ebenso spricht sich gleich zu Anfang das Symbolum der zweiten allgemeinen Synode von Constantinopel (381) aus, das überhaupt ja eine Wiederholung und Ergänzung des nicäischen ist: [3])

»*Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεὸν, πατέρα παντοκράτορα, ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων.*«

Beide werden vom Tridentinum bestätigt.[4]) Bemerkenswerth sind auch die Bestimmungen der ersten Synode von

1) Adv. haeres. 2. Vgl. Meyers, de Symb. Apost. titulo, origine et de antiquiss. eccles. temporibus auctoritate. Trev. 1849. — (G. C.) Mayer s. v. Glaubensbekenntnifs im Freib. K., der sich aber auf eine kritisch-historische Beurtheilung der Quellen leider weiter gar nicht einläfst. — Alzog, Universalg. S. 111

2) Nach Euseb. in epist. ad Caesariens. b. Athanas. epist. de decretis Syn. Nic. (op. ed Petav.) I, 188. — Socrat. hist. eccl. I, 8. Vgl. Harduin. Conc. collect. I, 422 u. Hefele, Concilieng. I, 281.

3) Vgl. Harduin, Conc. collect. I, 814.

4) Sess. III.

Toledo (405). Hier heifst es nämlich (Can. I.) im Glaubensbekenntnisse mit Bezug auf die emanistisch-dualistischen Grundsätzen huldigenden Priscillianisten, nach denen der Weltschöpfer ein von dem höchsten Gott verschiedenes Wesen war: [1])

»Wer sagt oder glaubt, diese Welt und Alles, was dazu gehört, sei nicht von dem allmächtigen Gott geschaffen: A. s.!« Und der VIII. Verdammungssatz:

». . . ., der Gott des A. T.s sei ein anderer, als der des N. T.s: A. s.!« Endlich der mit ausdrücklicher Rücksichtnahme auf 1. Mos. 1, 1. abgefafste IX.:

». . . ., diese Welt und alle ihre Theile sei von dem allmächtigen Gott nicht geschaffen worden (a Deo omnipotente hunc mundum factum non fuisse atque ejus omnia instrumenta): A. s.!«

». . . ., die Welt sei von einem Andern und nicht von demjenigen erschaffen worden, von welchem geschrieben steht: »In Anfang schuf Gott den Himmel und die Erde« (ab altero Deo mundum factum fuisse et non ab eo, de quo scriptum est: in principio . . .): A. s.!« [2])

4. Deutlicher werden die Worte erklärt vom IV. Lateranconcil, dem XII. allgemeinen (1215), wo unter Innocenz III. das Dogma von der Schöpfung zum ersten Male ausdrücklich und genau definirt wurde. Dieses allgemeine Concil verdammt die Waldenser und Albigenser, die, den alten Dualismus und die Lehre von der Ewigkeit der Materie wieder aufwärmend, behaupteten, dafs ein böser Geist der Bildner alles Körperlichen sei. Sein Ausspruch im Kapitel Firmiter ist dieser:

». . . unum (est) universorum principium, creator omnium invisibilium et visibilium, spiritualium et corporalium, qui sua omnipotente virtute, simul [3]) ab initio temporis

1) Leon. ep. XV. ad Furib. Oros. commonit. ad August de error. Priscill. T. VIII. T. VIII. (ed. Bened.) u. August. de haeres. c. 70.

2) S. Fuchs, Biblioth. der Kirchenversammlungen II, 567.

3) Dem „Simul" zufolge scheint wenigstens dem Beschlusse die Meinung unterzuliegen, dafs die Geisterwelt zu gleicher Zeit mit der Körperwelt

(vom, mit dem Anfange der Zeit, eine sichtliche Beziehung auf das בְּרֵאשִׁית 1. Mos. 1, 1.), utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videl. et mundanam . . .«

Zwar wird in dieser Definition die Genesis von den Vätern der Synode nicht citirt; allein es unterliegt wol keinem Zweifel, dafs sie an das בְּרֵאשִׁית derselben gedacht haben. Im Uebrigen ist der Sinn des Ausspruchs klar: Gott als der ewig allein Seiende hat Alles aus Nichts geschaffen, er ist das einzig wahre Principium sine principio.[1])

(also die Welt in einem Moment) geschaffen sei. Soll aber der Sinn des simul auf Pred. 18, 1 (τὰ πάντα κοινῇ) basirt sein, so ist das falsch. Hier sagt das κοινῇ nichts weiter, als dafs alles Creatürliche von Gott erschaffen worden, dafs alle das Universum bildende Theile der Ausdruck, die äufsere Wirkung eines einzigen Gedankens sind, geht somit viel eher auf das Wort πάντα, als auf das Verbum ἔκτισε. Es ist somit nicht von der Zeit, sondern von der Gesammtheit der ersten stofflichen und zugleich ganz erschaffenen Dinge, wie es auch Thomas v. A. versteht, oder ihrer Vollkommenheit zu deuten.

1) Zugleich ist durch den Ausspruch der Synode zur Gewifsheit erhoben, dafs im Sinne vieler Väter und namhafter späterer Theologen (vgl. Sixtus Senens. bibl. V, 5.) von der Schaffung eines sogenannten „mundus angelicus" vor dem Zeitanfang, vor der Erschaffung der Körperwelt nicht die Rede sein könne. Origenes schrieb sonst den reinen Geistern eine Art Präexistenz zu; als einige von denselben aber der Sünde verfielen, da schuf Gott die Körper (die materielle Welt), um in ihnen wie in einer Correktionsanstalt die abtrünnigen Geister gleichsam wie in Fesseln gefangen zu halten und ihnen so Wohnsitze zu verschaffen, die ihrem Verdienste angemessen wären. Basilius d. G. theilt im Ganzen die nämliche Anschauungsweise. Nach Gennadius sind von Gott die himmlischen Geister hervorgebracht, auf dafs er in den Zeiträumen vor der Bildung der Körperwelt Gegenstände hätte, an denen er seine Güte beweisen könnte. Ebenso denkt der christliche Philosoph Boethius; doch sollen nach ihm die Welt und die Menschen nur die Lücke ausfüllen, die beim Fall der bösen Engel in seinem Reiche entstanden ist. Cassian stellt ohne Weiteres die Erschaffung der Engelwelt vor dieser Welt als eine allgemein geglaubte Thatsache hin (ante conditionem hujus visibilis creaturae spirituales coelestesque virtutes Deum fecisse . . . nemo dubitat). Collat. VIII, 7. Burnet hat dieselbe Hypothese, indefs sind seine angeblichen Gründe nur Conjecturen. Vgl. Moses vindicatus s. asserta historiae creationis mundi . . . veritas. Adv. Burneti arch. phil. Amstel. 1694. Beistimmend spricht sich mit Bezug auf Hiob 38, 6. 7. auch I. D. Michälis aus. Orient. u. ereg. Bibl. I, 48. Neuere legen, obgleich in der Art der Auffassung verschieden, dem angeblich vorausgegangenen Falle der Geister für die Gestaltung der Welt im Sechstagewerk in gleicher

Und c. II. — »Nos autem, sacro et universali concilio approbante, credimus et confitemur cum Petro, quod una quaedam summa res est, incomprehensibilis quidem et ineffabilis,

Weise eine grofse Bedeutung bei. — Doch ist die erstere Auffassung jedenfalls zu einseitig und unbiblisch: denn darnach wären die körperlichen Creaturen ja nur als unselbstständige, traurige Werkzeuge von Gott erschaffen und die sonst so nahe liegende, wenigstens bedingte Absicht, dafs ihr Sein ihnen nützlich wäre, würde damit so ziemlich vernichtet sein. Mit Recht bekämpft schon Augustinus die fragliche Ansicht, behauptend, dafs mit dem Anfange unserer Welt auch die Geister hervorgebracht seien. De civ. D. IX, 9. XI, 23. Ein Gleiches thut Hieronymus, mit dem die meisten Theologen übereinstimmen. Schliefslich wurde denn auch diese Meinung von dem Kaiser Justinian (Epist. ad Menn b. Mans. IX, 490) und von der durch ihn berufenen Synode (Canon. adv. Orig. b. Mans. 395) geradezu für ketzerisch erklärt und das Anathem über sie ausgesprochen. Dafs übrigens die Engel wie alles Unsichtbare erschaffen worden, darauf scheint Moses selbst hinzuweisen, wenn er nach Vollendung des Sechstagewerkes das Ganze resumirend, sagt, dafs Himmel und Erde mit ihrem ganzen Heere vollendet worden seien. — וַיְכֻלּוּ הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ וְכָל־צְבָאָם (1. Mos. 2, 1.), geht aufserdem aus Ps 148, 2—5 hervor, wo die Boten als dienende Geister Jehova's auch zu den (erschaffenen) Werken Gottes (κτίσματα) gezählt werden und wird durch das Lateran-Concil bestätigt; und dafs sie nicht vor dem Mosaischen רֵאשִׁית geschaffen, ist daraus ersichtlich, weil die h. Schrift die Ewigkeit durch die vorweltliche, ewige Dauer des einen Gottes umschreibt. Ps. 90, 2. Sprüchw. 8, 22. Math. 25, 34. Die Zeit aber, wo ihre Erschaffung Statt fand, läfst sich nicht bestimmen; aus der vielfach mifsverstandenen Stelle bei Hiob (38, 6.) kann höchstens mit einiger Wahrscheinlichkeit entnommen werden, dafs die Himmelsgeister zugleich mit dem Licht am ersten Schöpfungstage hervorgebracht worden. Augustinus ist geneigt, unter dem Licht selbst (אוֹר) die Engel zu verstehen. De Gen. ad litt. II, 8 u. de civit D. XI, 9. Moses selbst thut, gewifs nicht ohne Absicht, ihrer Erschaffung keine ausdrückliche Erwähnung; vielleicht weil er eine bestimmte Aeufserung darüber für jene Zeit nicht geeignet hielt, vielleicht auch deshalb, weil er, sich in seinem Berichte an den Hauptbegebenheiten haltend, diese als schon bekannt voraussetzte? Döllingers Aeufserung (Judenth. S. 825), es werde nirgends gesagt, aber (aus der Ueberlieferung) vorausgesetzt, dafs die Engel geschaffen seien, ist indefs jedenfalls übereilt und dazu angethan, die ganze Lehre über die Engel, die allerdings räthselhaft und dunkel ist, in ihrem Fundamente zu erschüttern; denn wenn die Erschaffung auch sonst nicht mit dürren Worten direkt ausgesprochen wird, so ergiebt sich diese doch als eine nothwendige Folgerung aus diesen Angaben. Theodoret, der sammt Epiphanius (Haeres LXV, 4 u. 5.) und Andern die Engel zugleich mit dem Himmel und der Erde erschaffen sein läfst, bezeichnet die ganze, von den ältern Theologen so verschieden (S. G. Uhlem. a. a. O. 159 u. 85.) beantwortete Frage über die Zeit der Erschaffung als eine unerhebliche. Und wie über die Zeit ihres Ursprungs, betreffs deren schon die Kirchenväter unter sich nicht einig waren, so wissen wir

quae veraciter est Pater et Filius et Spiritus sanctus, tres simul personae ac singulatim quaelibet earundem. Et ideo in Deo trinitas est solummodo, non quaternitas: quia quaelibet trium personarum est illa res, videlicet substantia, essentia sive natura divina: quae sola est universorum principium, praeter quod aliud inveniri non potest.« [1])

Wenn die meisten Glaubenssymbole nicht ausdrücklich sagen, dafs Gott aus Nichts die Welt geschaffen, so ändert das an der Sache selbst gar nichts, indem dennoch feststeht, dafs man von den ersten christlichen Zeiten an in der Kirchensprache, in den Glaubenssymbolen (und zwar schon im Symb. apostol.) den Begriff der Schöpfung aus Nichts stets mit dem Zeitwort *ποιεῖν*, creare (s. facere) verbunden hat, dafs diese Redeweise in den Glaubenssymbolen für die ganze Christenheit aufgestellt, auch allgemein verstanden worden ist und werden mufste. Das IV. Lateran-Concil fügt jedoch das »de nihilo« ausdrücklich hinzu.

5. Auch lehrt endlich der Römische, auf Befehl des Trienter Concils und Pius V. herausgegebene und promulgirte Catechismus die Schöpfung aus Nichts, wenn es heifst:

»Deus non ex materia aliqua mundum fabricatus est, sed ex nihilo creavit, idque nulla vi aut necessitate coactus, sed sua sponte et voluntate instituit.« [2])

In gleicher Weise spricht sich der Lutherische Catechismus aus. —

---

auch über ihren Aufenthalt und ihr Wirken wenig Zuverlässiges; den aus Erde gebildeten Menschen gegenüber erscheinen die Engel blofs als Söhne Gottes בְּנֵי אֱלֹהִים בְּנֵי אֱלֹהִים (Hiob 1, 6. 38, 7. Ps. 29, 1.), die in der Höhe das Lob Gottes singend verkünden und preisen (Ps. 29, 1. 103, 20. u. Hiob 2, 1.). Im Uebrigen zieht sich der Glaube an Wesen höherer Art, an Engel durch das ganze A. T., die dann als Geschöpfe insgesammt der Allgewalt ihres Schöpfers unterworfen, sich keineswegs willkürlich seiner Herrschaft entziehen können, wie es etwa die analogen Vorstellungen der Perser und der Manichäischen Secten verlangen.

1) Vgl. Harduin, VII, 18.

2) P. I. c. II, q. XV. 1.

IX.

Die Vernunft.

„Omnia, quaecumque voluit, fecit.“
S. Augustinus.

Nachdem wir so eben die Kirche mit ihren Bekenntnissen vorgeführt, wollen wir jetzt die Vernunft selber über die Schöpfung der Materie (aus Nichts) vernehmen und sehen, ob sie im Wesentlichen dem bisher Gesagten beistimmt oder nicht.

Was zuerst das Wie des Schöpfungsactes, das Wie der Effectuirung des Nichts in Etwas, in's Sein oder was die Art und Weise der Verwirklichung der ewigen Idee betrifft: so begreift der Mensch, da sein ganzer Gesichtskreis auf schon Vorhandenes beschränkt ist und sich über dessen Anfang oder Entstehen hinaus nicht, oder doch nur auf speculativem Wege entfernt auszudehnen vermag, es allerdings nicht, sondern weifs auf dem Wege der Speculation in gewissem Sinne davon nur, wie der erhabene schöpferische Act Gottes nicht vor sich gegangen sein kann. Daher kommt es auch, dafs die gesunde Vernunft keinen Anstand nimmt, etwaigen Falls verschiedene Lösungsversuche über das Problem des Universums, das heutzutage vor Allem für so viele Gelehrte ohne Glauben ein so harter Stein des Anstofses, ja das leibhafte crux philosophiae geworden, über die Art und Weise der Realisirung des Endlichen durch das Unendliche, über die Entstehung der Welt überhaupt als unhaltbar und absurd zu verwerfen. Wenn z. B. der moderne Pantheismus, nach Verkennung der Idee eines unendlichen Gottes und der reinen Schöpfung, es auf eigener Faust hin übernimmt, den Uebergang des Nichts zum Sein — nach seiner Sprache den Abfall

der Idee von sich in ihr Anderssein oder den Austritt Gottes aus sich selber, den Uebergang des Absoluten in die Differenz, und wie immer alle diese monströsen Ausdrücke heifsen mögen —, zu begreifen und wissenschaftlich zu denken, so unternimmt er eine Arbeit, die eben so unnütz und undankbar ist, als die, der sich die Aufsucher der Quadratur des Cirkels unterziehen. Sein Bemühen weit entfernt, dafs es den Uebergang des bisher schlaftrunkenen, bewufstlosen Gottes von der ewigen Begründung der Creatur zu ihrer zeitlichen Verwirklichung, von der absoluten Einheit zur Mannigfaltigkeit, vom Unendlichen zum Endlichen — ein ewiges unerklärbares Räthsel, über das man, um dem Geständnifs menschlicher Unwissenheit oder auch der Unbegreiflichkeit der Sache an sich auszuweichen, in letzter er Zeit die gröbsten Ungereimtheiten niedergeschrieben — in etwa erklärt, ist unnützt, und das Traurigste bei all' solchem Experimentiren ist der Umstand, dafs damit zugleich der wahre Begriff des einen, lebendigen und freien Gottes und damit jeder wahre Cult verloren geht, dafür aber die Menschheit mit einer Masse von verworrenen Gedanken und Widersprüchen beschenkt wird. Ueberhaupt sind alle Versuche, sobald sie nicht im Hinblick auf gewisse, der menschlichen Einsicht gesteckte Grenzen unternommen werden, ohne irgend ein erhebliches Resultat behufs der Ergründung jenes Geheimnisses, und beweisen höchstens, dafs der Mensch gern ergründen möchte, was er als Wesen in der Sinnenwelt um so weniger zu fassen vermag, als die h. Schrift, den Begriff der Schöpfung zwar festhaltend, uns hierüber keinen direkten Aufschlufs giebt. Diese läfst sich in eine Verdeutlichung des stricten Wie des Schöpfungsactes nicht ein, gleichwie sie uns nicht sagt, was Gott absolut, seinem innersten Wesen nach, sondern vielmehr, was er relativ sei, in seinem Verhältnisse zur Creatur; das Wissen darum, nicht wesentlich zur Religion gehörig, hat auch für den Menschen kein besonderes religiöses Interesse, indem die Religion damit nicht in unmittelbarer Beziehung steht, diese ohne dieses Wissen Statt haben kann.

Wie die schöpferische Macht nur Gott selber eigen und ihm verständlich ist, so ist auch das Schaffen ein göttlicher Act, von dem der Mensch wol die Nothwendigkeit fühlt, den er aber als endliches Wesen weder zu setzen, noch vollends zu begreifen vermag. Das ist ein tiefes Geheimnifs, das jenseits unserer Erfahrung und unserer Vernunft liegt, ein Räthsel, zu dem Gott selber den Schlüssel hat, dessen Lösung die Philosophie versuchen und wahrscheinlich machen kann, die ihr aber nie vollständig gelingen wird. Und selbst der gröfste und scharfsinnigste aller Philosophen ist, weil dazu, wie auf allen sündigen Adamskindern, eben so gut auch auf ihm das finstere Geheimnifs des Endlichen zu schwer lastet, nicht im Stande, die anfängliche Offenbarung der schöpferischen Thätigkeit, die Vorstellung der Thatwerdung der ewigen Idee durch den allmächtigen Willen, der Realisirung des Weltbegriffes oder des Nicht-Ichs, den Gedanken der Weltschöpfung auch nur in etwa, geschweige denn nach allen Seiten hin zu durchdenken und zu ergründen. Denn hier in dieser Unermefslichkeit, die in jenem Gedanken angedeutet, findet er keine Grenze, keinen Haltpunkt für seinen forschenden Geist, für die Betrachtung. Und wagt er sich dennoch in die Tiefe dieser Unermefslichkeit hinab, ohne die Leuchte des göttlichen Lichtes, ohne den in der Offenbarung hinterlegten Führer und erkühnt er sich, blofs seinen Kräften vertrauend, den Gedanken der Schöpfung, den nur er, von dem die Schöpfung ist, allseitig und vollkommen zu erfassen vermag, ergründen zu wollen, so tappt er gar leicht im Finstern irrsinnig herum, und verliert sich endlich selbst, was sogar der übermüthige Göthe ahnte:

„Denn mit Göttern
Soll sich nicht messen
Irgend ein Mensch.
Hebt er sich aufwärts
Und berührt
Mit dem Scheitel die Sterne,
Nirgends haften dann
Die unsichern Sohlen
Und mit ihm spielen
Wolken und Winde.“

Dem denkenden Menschen ist für eine etwaige Betrachtung nur in dem Wirken des menschlichen Willens ein entfernteres Analogon gegeben, indem auch dieser von bewufsten Entwürfen aus wirkt und die Gedanken und Pläne des Geistes nach Aufsen hin realisirt.[1]) Und wenn auch hier bei der Thätigkeit des Geistes das Wie nicht vollends erklärbar ist, wenn wir auch nicht genau wissen, wie er kraft seines Willens die in ihm gefafsten Ideen nach Aufsen verwirklicht, der Geist Gott gegenüber, der allein Wesen aufser sich schafft, während der Mensch nur Veränderungen in bereits Existirendem zu bewerkstelligen vermag, sich gewifs gefangen geben mufs: so kann doch der Philosoph den Begriff der Schöpfung der menschlichen Einsicht dadurch immer wenigstens versinnbilden, oder doch der menschlichen Beschränktheit durch speculative Erörterung zu Hülfe kommen, wie es von berühmten christlichen Denkern, neuerdings namentlich von mehren neuern Theosophen geschehen ist. Ohne aus der Mitte dieser wie — J. Böhme, Baader und mehre Andere von jedem pantheistischen Anstriche freisprechen zu wollen, dürfen wir sie doch auch nicht mit dem Vorwurfe belasten, als hätten sie genau das Wie der Schöpfung erfassen und erklären wollen. Insbesondere erklärt der geniale Baader wiederholt, dafs der Mensch hier an der Grenze seines Wissens angekommen sei und dafs Jeder, der die Frage nach dem Wie der Schöpfung aufwerfe, sich der »Zaubereisünde« schuldig mache.[2])

Ueberhaupt äufsern sich die meisten gläubigen Denker, sobald sie den Schöpfungsbegriff nicht mehr reinweg für unerklärbar ausgeben, hierüber nicht anders.[3]) Sind bei den

1) „L'homme conçut avec une grande facilité la pensée d'une volonté, qui a produit la généralité des êtres, et du pouvoir, qui les conserve, comme il concevait en lui-même la pensée de sa propre volonté qui reproduit des êtres particuliers sur des êtres subordonnés. Là aurait dû s'arrêter la raison, et Dieu était connu de l'homme." De Bonald, Législation primitive. I, 365.

2) Vgl. Serm. cognit. 5, 22. Begründ. der Ethik 5, 13. Gnadenw. 13. 250 u. Specul. Dogm 8, 286.

3) „Obgleich," sagt der Erlanger Philosoph Fischer, „der geschaffene

desfalsigen Speculationen die beleuchtenden Winke der Bibel die leitenden, so kann man gegen solche, die dem gebildeten und denkenden Menschen so natürlich sind, an und für sich gar nichts haben; doch ist stets grofse Vorsicht nöthig, selbst für die, welche sich befähigt und berufen fühlen, über diese und ähnliche metaphysische Fragen nachzudenken und zu forschen. Ihr Beruf, das Göttliche und seine Beziehungen zu den endlichen Dingen zu beleuchten, ist schwierig, aber der erhabenste mit; bei etwaigen Verirrungen verdienen deshalb solche christliche Denker von Seiten der über sie stehenden Auctorität am ehesten die gröfste Rücksicht und Schonung.

Viele unsers Jahrhunderts, die gern Alles ergründen mögen, gern Alles wissen wollen, aber, um uns des Ausspruches zu bedienen, den ein tiefer Denker des vorigen Jahrhunderts, Pascal nämlich, im fünften Kapitel seiner herrlichen »Pensees« gethan, das »Höchste der Vernunft, die Erkenntnifs, dafs unzählige Dinge sie übersteigen und sie sehr schwach sei, wenn sie nicht bis dahin gelange,« entbehren, urtheilen freilich über den fraglichen Punkt anders, ja sie thun nicht selten, als wenn die Lösung dieser Frage ein Kinderspiel wäre, jeden, der ihre kauderwälschen Abstractionen nicht sofort versteht und als richtig anerkennt, für einen unphilosophischen Kopf erklärend, oder sie geriren sich doch, als ob sie bei dem ersten Ursprunge der Dinge

---

Geist — weil sein Produciren das der göttlichen Schöpfung ist — unfähig ist, das Mysterium der göttlichen Schöpfung zu ergründen oder dasselbe vollkommen zu erkennen: so hat er doch die Fähigkeit, den allgemeinen Begriff der schöpferischen Macht und Kunst (ποιητικη τεχνη) und Intelligenz zu erfassen, durch welche Gott diese Welt aus Nichts, als aus ihrer, durch seine Allmacht ewig begründeten Möglichkeit hervorbrachte und verwirklichte. Dieser Begriff erweist sich als ein wesentlicher, sich von allen verwandten Gedanken z. B. des menschlichen Producirens und Bildens, welches nur ein Nachschaffen des göttlichen Schaffens oder ein Gestalten aus vorgefundenem Stoffe ist, unterscheidender Urgedanke des echt religiösen und wissenschaftlichen Erkennens, der schon von Plato concipirt und durch das Christenthum der Menschheit vindicirt wurde, so dafs selbst christlich gebildete Kinder und Laien die Wahrheit dieser Idee ahnen oder inne werden.“ Encyclop der pilos. Wissenschaft. III, 224.

zugegen gewesen, als ob sie bei den ersten Entwicklungen des grofsen Kolosses, als diesem anfangs, vor Jahrtausenden von dem unendlichen Gott das Sein gegeben, oder als er sich dereinst, wie Neuere es ausdrücken, zu bewegen und zu bilden begann, in der Nähe zugesehen hätten. Doch ist ihr Gebahren ein eitles! Denn

„Studire nur und raste nie,
Du kommst nicht weit mit deinen Schlüssen;
Das ist das Ende der Philosophie,
Zu wissen, dafs wir glauben müssen.“ (Geibel.)

Diese sowohl wie die Philosophen aller Jahrhunderte die etwa den **ersten** Anfang und das Wie desselben begreifen wollten: ihre Versuche waren nur Produkte endlicher, sterblicher und beschränkter Menschen, denen man, wenn man sie »geistreiche Hypothesen« nannte, nicht selten der Ehre schon zu viel erwies. Sie vergafsen, dafs der Mensch hier im Fleische nur durch einen Spiegel im Räthsel — *δι ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι* schauet und dafs all sein Erkennen nur ein Stückwerk ist (**1. Cor. 13, 9—12**); dafs bei dieser Frage die Philosophie sammt der vielgepriesenen Naturwissenschaft, die, je jünger, auch desto übermüthiger auftritt, in letzter Instanz sich doch als unzureichend erweist und ungeachtet ihres kühnen Schwunges und angewandten Scharfsinnes, den sie aufbietet, die Kenntnifs des Werdens, wie der Urgestalt der Welt für immer als eine höchst mangelhafte bestehen lassen wird. Die Naturwissenschaft zumal weifs eigentlich nur von der Mitte, nicht aber von dem ersten absoluten Anfang, zu dem, wie zu vielem Andern, was wir hienieden nur glaubend erkennen, späterhin aber unmittelbar schauen sollen, wir dem wahren und tiefen Ausspruch des Apostels zufolge in strengem Sinne nur durch den Glauben Zugang haben. *Πίστει νοοῦμεν κατηρτίσθαι τοὺς αἰῶνας ῥήματι θεοῦ.* **Hebr. 11, 3.**

Diese Schwierigkeit, die Schöpfung aus Nichts zu begreifen und zur Genüge zu erweisen, wurde schon von den Vätern empfunden: sie waren zugleich bescheiden genug, das offen zu gestehen, und namentlich sind die Geständnisse des

tiefen Denkers von Hippo merkwürdig. Sie stützen deshalb auch den Glauben daran vorzugsweise einfach auf Moses und die Propheten, die nach ihnen, von Oben erleuchtet, zuerst die Menschen belehrt, dafs die Welt aus Nichts erschaffen (*πρῶτον μὲν συμφώνως ἐδίδαξαν ἡμᾶς ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων τὰ πάντα ἐποίησεν*) [1]) und mahnen zum unbedingten Glauben (. . . *ἀλλὰ κάτω κύπτοντα πιστεύειν τῷ λεχθέντι*) [2]).

Auch spätere Gelehrte, welche die Flügel ihres Geistes nicht zu hoch schwangen, erkannten ebenfalls die Weltschöpfung als ein *Νοούμενον* des Glaubens (Hebr. 11, 3.) ohne Rückhalt an. In dieser Beziehung verdienen aber besonders einige bezügliche Aussprüche unsere Beachtung, welche von solchen Naturforschern herrühren, von denen man sie weniger erwarten kann. »Die Kosmogonie,« sagt A. v. Humboldt, »setzt die Existenz aller jetzt in dem Weltall zerstreuten Materie voraus und beschäftigt sich nur mit den mannigfaltigen Zuständen, welche diese Materie durchlaufen ist, bis sie ihre dermalige Form und Mischung erhalten hat. Was aufser diesem Kreise liegt, gehört zu den Anmafsungen (!) der philosophischen Vernunft oder gar zu den Gegenständen des Glaubens.« [3]) »Wie die Welt entstanden sei,« erklärt ein anderer Naturforscher, Muncke, »sollte man nicht erforschen wollen; denn ihr Ursprung war früher, als der des menschlichen Geschlechts und war aufserdem das Werk eines allmächtigen Schöpfers, also für den menschlichen Verstand unfafsbar. Die Schöpfung der Welt gehört hiernach in das Gebiet des Glaubens; die Naturforschung ist auf schon vorhandene Dinge beschränkt.« [4]) Ganz so, wenn nicht noch bestimmter lauten die Zeugnisse vieler anderer bescheidener Naturforscher, die so glücklich waren, bei ihren Untersuchungen über die Erscheinungen den letzten Urheber derselben wie der Dinge überhaupt, der auch der Gott der Weisheit

1) Theoph, ad Autolyc. II, 9 u. 10.

2) Hieronym. Homil. I. in Gen. 12.

3) Tholuck's liter. Anzeiger (1833) N. 67.

4) Keil, Apolog. Mns. trad. I, 24.

selber ist (1. Kön. 2, 3.), nicht zu verlieren und noch an den zu glauben, der da ist der rechte Weg und die Wahrheit (Joh. 14, 6.).

Strenge genommen kann daher die Schöpfung an und für sich, weil ein übersinnliches Factum, nicht Gegenstand des Wissens, sondern nur des Glaubens sein. Durch den Begriff aber, welchen man von der Schöpfung giebt, kann der Gegenstand selbst wenig oder gar nicht begreiflicher gemacht werden, weil man in diesem Falle das Unbegreifliche begreiflich zu machen suchen würde, was einen Widerspruch in sich schliefst und die Schöpfung als eine rein göttliche Thatsache einzig und allein von der freien Willensbestimmung Gottes abhängig ist.

Aber obgleich die Schöpfung Object des Glaubens ist, wird sie doch von der philosophischen Vernunft nicht allein gebilligt, indem sie diese Vorstellung für die allseitig vernünftigste erklärt, und sie als die am meisten den Principien der Vernunft, den Bedürfnissen des Gewissens und der Idee des wahren und lebendigen Gottes entsprechende begreift, sondern auch gefordert, indem sie alle anderen Vorstellungen als ungenügend und unzulässig verwerfen mufs. Ja die Vernunft, die ja ewig bleibt, während der Glaube dereinst im Jenseits aufhört oder in's Schauen übergeht, unterstützt in jeder Beziehung die Offenbarung, wie natürlich, da beide derselben lautern Quelle entstammen, beide Ausflüsse von einem und demselben Vater des Lichts sind, von dem jede vollkommene Gabe ausgeht (2. Tim. 11: 13.), mithin sich eigentlich nicht widersprechen können.[2]) Man braucht deshalb keineswegs die Vernunft dem Glauben zum Opfer zu bringen, weil sie die Schöpfung der Welt durch die höchste Intelligenz aus Gründen als wahr zulassen mufs, obgleich sie sie nicht begreift. Jede vernünftige Philosophie mufs die Schöpfung der Welt aus Nichts als eine Thatsache anerkennen, weil die Vernunft von allen Seiten dazu räth: wofern das

1) Vgl. Evang. Kchztg. (1841) N. 79.

2) Vgl. S. August. de vera relig. c. XXIV sq.

aber nicht geschieht, da sinkt von dem ersten Moment an alle weitere menschliche Speculation zur kläglichsten Armseligkeit herab.

Zunächst darf man die Unerfafslichkeit der Idee des Werdens der Dinge, eines Ueberganges vom Nichtsein zum Sein, nicht mit der Unmöglichkeit überhaupt verwechseln, wie dies bekanntlich in der vorchristlichen, namentlich griechischen Philosophie[1]) und im Afterchristenthum bei mehren Irrlehrern der Fall war. »Aus Nichts wird Nichts (*ἐξ οὐδενὸς οὐδὲν*):« [2]) dieses alte, so oft mifsverstandene, falsch gedeutete und mifsbrauchte metaphysiche Axiom war das allgemeine Losungswort in der alten Philosophie, in der Kabbala und im Gnosticismus. Theilweise ging es selbst in die moderne Philosophie über. Dasselbe entstand, als man die Idee des einen, wahren und absoluten Gottes verlor, oder es behielt doch da überall seine eigene Bedeutung, wo eben diese Idee durch die Offenbarung ungeläutert oder unvollendet blieb und wo man Vorstellung von Zeit und Raum nicht gehörig würdigte; es spricht blofs die subjective Unmöglichkeit aus, mit unserm an die Form des Raumes gebundenen Vorstellungsvermögen die Idee des Nichts zu Stande zu bringen. Doch kann dieses heidnische Dogma weder als Beweis für die nothwendige Annahme einer ewigen Materie, wie es von Seiten der heidnischen Philosophie geschehen, noch als Beweis gegen die Schöpfung der Welt aus Nichts überhaupt angeführt werden. In Beziehung auf den Menschen als ein endliches Wesen, wie alles Endliche überhaupt freilich unbestreitbar, ist diese Proposition in Beziehung auf eine unendliche Macht falsch und verwerflich. Die Kenntnifs eben dieser Macht

1) *Τὸ γίνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι οὐκ ὀρθως νομίζουσιν οἱ Ἕλληνες· οὐδὲν γὰρ χρῆμα γίνεται οὐδ' ἀπόλλυται ἀλλ' ἀπὸ ἐόντων χρημάτων συμμίσγειαί τε καὶ διακρίνεται καὶ οὕτως ἂν ὀρθως καλοῖεν τό τε γίνεσθαι συμμίσγεσθαι καὶ τὸ ἀπόλλυσθαι διακρίνεσθαι·* Simpl. in Arist. Phys. I, 31. Vgl. Arist. Metaph. I, 3. Phys I, 4 u. 8. — Diog. Laert. X, 38, — Philo, quod. mund. sit incorrupt. p. 939. — Lucret. de rer. nat. I, 160—265. vgl. I, 829—919.

2) Vgl. Feuerlein, dissert. de axiomate: „ex nihilo nil fit.“ Alt. 1732.

aber war dem Heidenthum abhanden gekommen und dafs es sich nicht wieder ohne höhere Lichtstrahlen zu dieser Erkenntnifs hat zu erheben vermocht: dafür haben die grofsen speculativen, aber vergeblichen Anstrengungen der edelsten Geister aus deren den Mitte hinlänglichen Beweis gegeben. Man kann es daher auch der antik-heidnischen Weltanschauung nicht übel deuten, wenn sie es geradezu aussprach, dafs das Nichts an und für sich nicht den Stoff zu einem Etwas hergeben (*ἀδύνατον ἐκ τῶν μὴ ὄντων γίνεσθαι τὰ ὄντα*, wie Aristoteles »über das Weltgebäude« sagt), oder sich selbst hervorbringen, dafs das Nichts nicht das Materiale zu einem Andern werden, was wol die richtigere Deutung dieses Grundsatzes der Alten ist, dafs nicht Etwas werden könne, was nicht schon da war, dafs nichts, was jetzt ein Etwas ist, einmal nicht gewesen sein könne, dafs folglich die Materie dieser Welt ewig sein müsse. Während, vom Standpunkte des Heidenthums aus betrachtet, diese Argumentation richtig ist, kann der christliche Philosoph diese Folgerung nur in relativer Weise zulassen, weil er, wie eben angedeutet, noch eine andere hinreichende Ursache, deren mögliche Existenz auch durch obiges Axiom keineswegs ausgeschlossen wird, als eine blofse materielle kennt. Denn wenn er sagt, dafs Gott die Welt aus Nichts geschaffen, so versteht er dies nicht so, als ob ein reines Nichts etwa das Material gewesen, aus dem (materia ex qua oder materia mundo substrata) die Totalität der endlichen Dinge, die Welt oder ihre Urelemente hervorgebracht worden, sondern dafs der ewige und allmächtige Gott ohne irgend welches Materiale mit der Zeit, wo also aufser Gott als dem Unendlichen auch nicht das Geringste existirte, kraft seines Willens alle Dinge geschaffen, und nicht sie aus seiner eigenen Substanz gezogen oder aus irgend welcher präexistirenden Materie gebildet habe. Insofern er daher dabei nur an eine unmittelbare Schöpfung ohne Zeit, worin, und ohne Stoff, woraus, denkt, kann er sehr wol sagen, dafs Gott die Welt aus Nichts geschaffen. Die Welt ist nämlich aus einem Nichts des endlichen oder materiellen Urstoffes, aber nicht aus einem Nichts der

Kraft hervorgegangen. Ja als Christen müssen wir sogar aus obigem Grundsatze den Schluſs ziehen, daſs alle Creatur nur der unbedingten Kraft eines ewigen Urseins, das niemals Nichts war, und nie und nimmer auch Nichts werden kann, dem unendlichen, dem unendlich mächtigen und vollkommenen Wesen ihr uranfängliches Entstehen verdanke, und daſs ihr Entstehen mit der Zeit auch kein bloſser neuer Zustand irgend welchen Stoffes oder gar dieses unendlichen Wesens selber sei. Und weil derselbe für jede Wirkung eine ihr vorausgehende, adäquate Ursache verlangt, und insofern, wie gesagt, auf Wahrheit beruhet, so kann diese in Beziehung auf die Welt, die als endliche Wirkung auf eine unendliche, unveränderliche Ursache nothwendig zurückweiset, als etwas Relatives und Endliches die Idee des Unendlichen voraussetzt, gleichwie ein krankhafter Zustand auf einen gesunden schlieſsen und ohne diesen sich nicht erklären läſst, nur Gott als die höchste und freieste Causalität das eine ewige, von und durch sich selbst seiende nothwendige und vollkommene Wesen — אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה (2. Mos. 3, 14 vgl. Js. 41, 14. Sprüchw. 5, 23. Bar. 4, 7. 1. Tim. 1, 17. 5, 26. 6, 15.) sein.[1]) Oder wie soll sich die philosophische Vernunft das der im Bewuſstsein tief begründeten Idee des Unendlichen zu Grunde liegende Object anders denken, wenn nicht eben als ein unendliches, und eben deshalb absolut vollkommenes und folglich wirkliches? Als solches muſs es aber auch frei von jeder Beschränkung und Abhängigkeit sein, dem sein eigenes Sein in unendlicher Weise selbst genügt, das, um zu existiren, keines zweiten Gegenstandes bedarf, es muſs als unendliches Wesen in Bezug auf alles das, was es nicht selbst ist, in sich und durch sich selbst absolut unabhängig und unbeschränkt sein, als das in sich selbst und durch sich allein existirende, absolut vollkommene, über alle Bedürfnisse nothwendig erhabene (Apstg. 17, 25.) Wesen, als das allein ewige, mächtige und persönliche Ursubject (Ps. 89, 2. 103, 34.

1) Vgl. August. cont. Manich. c. XXVII.

2) Hermes, philos. Einleit. I, 357ff. u. christl. Dogmat. II, 38ff.

Hiob 38, 4—12. 15. 24. Joh. 17, 5. 24. Eph. 1, 4.), und als das absolute Urindividuum (monas originaria) in der endlosen Ewigkeit — יְהוָה אֵל עוֹלָם (1. Mos. 21, 33.) auch die Macht haben, aufserhalb seines Wesens andere von ihm abhängige Wesen frei zu setzen, schöpferisch zu handeln ohne irgend welche Beschränkung und ohne jedwede sowohl innere als äufsere Nothwendigkeit. Die Vernunft mufs dem unendlichen Wesen diese Macht mit derselben Nothwendigkeit vindiciren, als sie demselben eine absolute Unabhängigkeit beilegt; wenn nicht, so würde sie etwas für möglich halten, was in der That doch nicht möglich wäre; das Nothwendige würde in dem Falle doch nicht nothwendig, das Unendliche somit auch nur ein Traum, ein blofses Bild der Phantasie, die Vernunft selber nur ein leeres Phantom, eine reine Chimäre sein. Die Dinge können daher nur als das von ihm real verschiedene Product eines freien Actes des göttlichen Willens (1. Mos. 1, 3. 2. Mos. 8, 3. Ps. 33, 6. 113, 3. 134, 6. vgl. Dan. 4, 14. 31. 32. 5, 21. 32. Jer. 10, 12. Röm. 9, 15. 18. Hebr. 23, 13. Eph. 1, 11. Offb. 4, 11. Apstg. 17, 24. Joh. 1, 3. u. Col. 1, 16.) und der Liebe (Ps. 136, 1—9. u. Weish. 11, 24—27. [1]), dem ewigen, göttlichen Plane vollständig entsprechend (1. Mos. 1, 31.), weil sonst Nichts aufser ihm vorhanden war, angesehen werden, und zwar wegen seiner unendlichen Vollkommenheit und können, weil Stätigkeit und Unveränderlichkeit ebenfalls ein unabweisbares Postulat der Vernunft ist, sobald man überhaupt ein höchstes, vollkommenes Wesen zuläfst, aus dem Grunde auch nicht ein Theil oder Ausflufs seines Wesens, noch eine Art von Depotenzirung der Ewigkeit, eine gewisse physische Umsetzung aus der Ewigkeit sein. Omnia quaecunque voluit fecit. Eine andere Anschauung verträgt sich nicht mit der Idee Gottes als eines wahrhaft unendlichen Wesens, es sei denn, dafs wir jede Idee eines lebendigen und wirklichen Gottes aufgeben, und den Forderungen und

1) Vgl. Iren. adv. haeres. II, 9. — August. de civit. D. XI, 24. — Catech. rom. I, II. (q. XV.)

Bedürfnissen unsers gesammten intellectuellen und moralischen Bewufstseins widersprechen wollten. Die Annahme einer blinden, mechanisch wirkenden physischen Kraft, eines nothwendigen blinden Princips als Quelle aller Dinge wäre die nothwendige Folge davon, das aber die Vernunft als absurd zurückweist.[1])

Wir müssen somit nothwendig, falls wir den Principien der Vernunft nicht widersprechen wollen, Gott als die einzige, freie und intelligente Ursache des Weltalls, als den absoluten, unwandelbaren Schöpfer aller endlichen und veränderlichen Dinge anerkennen; eben deshalb können wir die Welt selbst auch keineswegs für einen Theil von Gott oder für die Totalität der göttlichen Attribute und Modi halten. Nur die Schöpfung als freier Act des absoluten Willens ist mit der Absolutheit des unendlich vollkommenen Wesens vereinbarlich und giebt uns vernünftigen Aufschlufs über das Sein der Dinge und ihrer verschiedenen Formen.

Zur Bestätigung des bisher Gesagten kommt als bedeutendes Moment die Thatsache hinzu, dafs alle übrigen Vorstellungsarten von der Entstehuug der Welt, wie von der Schrift so besonders auch von der Vernunft als unhaltbar und unzulässig zurückgewiesen werden. Als solche haben wir hier vorzugsweise die pantheistische (materialistische) und die dualistische zu besprechen.

Die pantheistische Anschauungsweise, die neuerdings in der religiösen Erkaltung so vieler Menschen und in der unserer Zeit eigenthümlichen Begriffsverwirrung einen so fruchtbaren Boden gefunden hat, und das Grundübel der modernen Gesellschaft geworden, ist uralt und, indem sie blofs ihr Gewand änderte, und für alte Waffen neue und stärkere zu ihrer Vertheidigung wechselte, ist sie zu verschiedenen Zeiten mit minder oder mehr Stärke zum Vorschein gekommen; so schon frühzeitig im Orient, so bald im Occident, wo sie vor Allem in spätern Jahrhunderten in

1) Vgl. Hermes, philos. Einleit. I, 371ff. u. Tits, Théorie de la création p. 32 sq.

in Jord. Bruno, Spinoza und in den Repräsentanten der modernen deutschen Philosophie ihre Vertreter fand. Aber giebt denn der Pantheismus, in welcher Form und in welcher Sprache er sich nun auch darstellt, etwa eine Antwort auf die Frage nach dem Anfang und dem Sein der Dinge, die den nüchternen und gesunden Menschen mehr befriedigt? Giebt er etwa bestimmtern Aufschlufs über das Unendliche, über Gott und das etwaige Verhältnifs, über die Beziehungen des Unendlichen zum Endlichen, der eher die Vernunft befriedigt und beruhigt? Füllt er denn eher die breite Kluft, die der Sterbliche hier vor sich wahrnimmt, als die Annahme eines absoluten Gottes und der Welt als etwas durch seinen Willen mit der Zeit Geschaffenen?

Was man auch dagegen einwenden mag, es ist der wesentliche Charakter, das Grundprincip der alten wie modernen pantheistischen Systeme von Spinoza bis auf Hegel, Gott, wenn man überhaupt hier noch von einem solchen reden oder ihn so nennen darf, und Welt, Geist und Materie in eine und dieselbe Substanz minder oder mehr aufzulösen, sie zu confundiren, das Ideale mit dem Realen zu identificiren. Die sichtbare Welt ist nach ihnen ein integrirender Theil der Gottheit, eine blofse subjective Modification der göttlichen Substanz, das Wesen der Welt ist in der ewigen Wesenheit Gottes enthalten, es bildet einen Theil von ihm, er selber ist in ihr aufgegangen; ihre verschiedenen Seinsformen in Zeit und Raum bilden die göttlichen Attribute; das, was sich ausdehnt, ist keineswegs der Körper, ist Gott, was denkt, das ist der göttliche Gedanke; was sonst die Menschen Geist oder Seele, Materie oder Körper, was man sonst Mensch, Thier oder Pflanze nennt: das alles ist es nicht wirklich, dieses sind nichts als Namen, abstracte Zeichen, die blofs eine bestimmte Zahl von Qualitäten, Eigenschaften und Modi ausdrücken, für die Gott das vorgeblich unmittelbare und wahrhafte Subject abgiebt, — also der Complex der Attribute und Modi, oder richtiger die Ursache und die Substanz der Welt selber, Alles zugleich — Materie und Geist, Ausdehnung und Gedanke, Kör-

per und Seele, ἕν καὶ πᾶν — das ist in irgend einer Weise das Losungswort aller Pantheisten. Ja

„Eins ist Alles, du sprichst, und das Eine gebietet in Allem,
Eisern, ein blindes Geschick, keines entziehet sich ihm.
Und so will ich denn hin mich geben der Strömung des Ganzen
Und auf die eigene That leist' ich für immer Verzicht. —
Freund, du irrest, du sprachst, es denke in dir nur das All' sich;
Du nicht wähltest den Weg, sondern er wählt sich in dir.
Selbstmord ist das System; doch denkst du selber zu leben,
Traun, mufs sterben vor dir erst der gewaltige Pan."

Und

„Weil du den Sinn in den Sinn verlorst, so redest du Unsinn,
Ging dir verloren der Sinn rings in dem Buch der Natur,
Wie in der Bücherfabrik der kopirende Setzer die Lettern,
Setzest du, aber verstehst nicht von dem Buche ein Wort.
Denn du siehst im Walde nur Holz, im Tempel nur Steine,
Wort' in der Tugend, nur noch Stoff und Bewegung im All." (S.)

Also ein Gott, der nicht eine ewige, frei wirkende Macht, eine aufserweltliche und für sich bestehende, seiner selbst bewufste Intelligenz ist, sondern verbunden mit der Welt und von ihr abhängig erscheint, der mit ihr verschmilzt und erst in ihr sich entwickelt, erst im Drange oder im Verlaufe nothwendiger Entwickelung sein Amt des Bildens beginnt, alsdann durch diese blinde, bildende Thätigkeit oder durch das Sichtbarwerden der verschiedenen Qualitäten zum Bewustsein kommt — solch' ein Gott oder die unabänderliche Nothwendigkeit ist der Gott der Pantheisten! Und diesen Gott, zu dem, zu dessen Leben auch gewissermafsen die Welt gehört, die ein Theil von ihm ist, die mit derselben nothwendigen Existenz existirt, als Gott selber, der nur der Complex der Erscheinungen, ja die allumfassende, absolute Totalität ist, τὸ πᾶν, wie ein trauriger, physisch und moralisch verkommener Mensch des vorigen Jahrhunderts, Toland in seinem scheufslichen »Pantheisticon« Gott geradezu nannte, — ihn sollen wir anerkennen? Das ist fürwahr ein

»Monstrum horrendum, informe, ingens, cui lumen ademptum!« (Virg.)

Aber vernichtet nicht solch' eine Vorstellung von dem Ab-

soluten, das seine Wesenheit in der Production der Welt entfaltet, das nicht existiren, nicht sich begreifen, nicht sich selbst kennen kann, ohne die Welt, das nicht vermöge seiner unendlichen Erkenntnifs von sich selbst als unendlichem Wesen die Idee der Welt begreift, vielmehr in Folge und mit Hülfe der wirklichen Welt zur Selbstkenntnifs und zum Selbstbewustsein gelangt, jeden vernünftigen Begriff der göttlichen Absolutheit und Persönlichkeit und mit ihm den Begriff Gottes selbst wie die Existenz der Vernunft[1])? Ganz abgesehen von der grofsen Unbill, die er dem moralischen Gefühl eines jeden ernsten und gesitteten Individuums zufügt, verirrt sich der Pantheismus in allen seinen Gestaltungen und Modificationen in letzter Instanz nur in lauter grobe Widersprüche, die neuerdings von zwei würdigen und gelehrten Männern, Tits und Laforet mit grofsem Geschick beleuchtet und in ihrer vollen Blöfse gebrandmarkt worden sind. Stellt er nicht die Unendlichkeit und Vollkommenheit des allein höchsten Wesens dadurch geradezu in Abrede, dafs es sich behufs seiner Vollkommenheiten in Zeit und Raum entwickelt, sich selbst erst kennen lernt und zur Erscheinung kommt? Das unendliche Wesen hat jedoch als solches auch nur unendliche Attribute, die über jede bestimmte Form erhaben sind. Und ist mit solch' einer Vorstellung noch der Glaube an eine ewige Gerechtigkeit und Güte, an eine allerhöchste Vorsehung zu vereinbaren? Der Mensch steht zwar im Sinne der Pantheisten dadurch, dafs er sich selbst kennt, über der Gottheit, welche dieses Glück nicht hat; doch darf man nicht vergessen, dafs er eben wegen dieser Erkenntnifs auch wieder das traurigste aller Wesen sei! Es klingt freilich hübsch, wenn die Pantheisten uns versichern, dafs das göttliche Sein und Leben wie ein Strom die Natur und alle einzelnen Theile des Weltentempels durchdringe, ja, dafs die Welt eine Apotheose des Göttlichen sei: aber was ist denn dieses sogenannte Göttliche auf den Grund besehen, das sich verliert oder auflöset im Endlichen oder umgekehrt? Ist es, wenn nicht die Natur selber oder, wenn das nicht, eine blofse physiche Kraft

1) Vgl. Süskind in Flatt's Magaz. in 11. St. S. 143—207; 12 St. S. 24—163 u. 17 St. 164.

materielles Princip der Dinge, — etwas mehr als ein Traumbild ohne Realität oder eine leere Abstraction ohne Bedeutung? Ja auf die Stirn solch' eines Gottes kann man in der That das schreiben, was die Athenienser einstens über ihren Altar schrieben — »dem unbekannten Gott (*ἀγνώστῳ θεῷ*)! Und darum

„Gehe, wir fleh'n, aus der Sonne uns nur, und beraube uns defs nicht,
Was du uns geben nicht kannst, da du es selber verlorst."

und beherzige es wohl, was einer der Urgrofsväter des Pantheismus, Xenophanes, im Munde Timons, eines skeptischen Philosophen und tragischen Dichters in Phlius (270), am Abende seines Lebens über das Nichtige seiner Forschung dir zugerufen, was er allen seinen Nachkommen klagend als warnendes Denkmal hinterlassen:

„Wär' ein verständiger Sinn auch mir doch beschieden gewesen!
Aber es täuschte mich trügerischer Pfad, hieher mich, dann dorthin
Lockend. Nun bin ich bejahrt, und doch unbefriedigt von allem
Forschen. Denn wo ich den Geist hinwende, da löst sich mir Alles
Auf in Eins und dasselbe, da alles Seiende, allzeit
Allwärts angezogen, in ähnliche eine Natur tritt." [1])

Der Urheber dieses herrlichen Universums ist ein anderer, es mufs ein anderes, ein intelligentes, denkendes, sich selbst bewufstes, geistiges, unendliches Wesen sein! Das sagt dem denkenden moralischen Menschen schon die wunderbare Harmonie, die sich überall in ihm, im Grofsen wie im Einzelnen kundgiebt. Diese Einheit, diese Ordnung im ganzen Universum, diese Gesetze, die sich darin bethätigen — sie finden ohne einen letzten hinreichenden Grund, ohne einen mächtigen und weisen Urheber nie ihre volle Erklärung. Oder kann die überall sichtbare Zweckmäfsigkeit in der Natur vielleicht

1) *ὡς καὶ ἐχὼν ὄφελον πυκινοῦ νόου ἀντιβολῆσαι*
ἀμφοτερόβλεπτος· δολίῃ δ' ὁδῷ ἐξαπατήθην
πρεσβυγενὴς ἔτ' ἐὼν καὶ ἀπενθήριστος ἁπάσης
σκεπτοσύνης. ὁππῃ γὰρ ἐμὸν νόον εἰρύσαιμι,
εἰς ἓν τ' αὐτὸ τε πᾶν ἀνελύετο· πᾶν δ' ἐὸν αἰεί
πάντῃ ἀνελκόμενον μίαν εἰς φύσιν ὕσταθ' ὁμοίην.
Sext. Empiric. Pyrr. Hypotyp. I, 224. (ed. Bek.)

von den Dingen selber, von der Materie, von dem materiellen Princip der Dinge herrühren, von jenen Gegenständen, denen vermöge ihrer selbst weder Bewegung noch Erkenntnifs innewohnt? Kann sie vielleicht die blofse Folge einer nothwendigen Ausdehnung, eines blinden Ausflusses von einem Wesen sein, das gleich intelligenz- wie willenlos wäre, das von dieser selbst nicht einmal Kenntnifs hätte? Wenn jeder Mensch beim Anblick einer herrlichen künstlerischen Arbeit, in der jedes einzelne Ding zu dem Ganzen in Beziehung steht und mit ihm zusammenhängt, von selbst auf eine künstlerische Hand, welche diese zu Stande gebracht, schliefsen mufs, wenn schon jedes Kunstwerk seinen Künstler bekundet; sollten wir dann bei diesem Kosmos mit seinen leitenden Gesetzen, der so deutlich die gröfste Machtfülle, Weisheit und Umsicht verräth, einen vernünftigen Urheber, eine vernünftige, aufserhalb liegende, vor der zeitlichen Erscheinung schon vorhandene, freie Ursache leugnen, die den Plan dazu entwarf und ihn realisirte (Ps. 8, 9. 104. Hiob 37, 41. Matth. 6, 25. Apstg. 14, 15. 17, 24.), [1]) das Alles mit den Pantheisten für das Werk einer unabänderlichen Nothwendigkeit und nicht einer intelligenten, freien Ursache halten? Doch vielleicht sind ewige Atome von selber in Bewegung gerathen und haben diese herrliche, das einzelne mit dem Ganzen harmonisch

1) „Der berühmte Jesuit und Astronom Athanasius Kircher — also lautet eine sehr beachtenswerthe historische Anecdote — hatte einen Freund, der über dem Studiren vom Glauben ab und soweit gekommen war, dafs er ihm sogar das Dasein Gottes abstritt. Darauf trat er eines Tages wieder bei Kircher ein, und während dieser noch am Studirtische safs, machte sich der Freund an die Betrachtung einer vortrefflich gearbeiteten Himmelskugel, die im Zimmer stand, die Bewegungen der Planeten darstellend, und konnte sich nicht satt daran verwundern. Endlich fragte er Kircher, wer diesen Globus gemacht habe und wem er gehöre. Mir nicht, antwortete Kircher kurz, ohne sich umzusehen; es hat ihn auch Niemand gemacht, er mufs von ungefähr hierher gekommen sein. Du willst dich lustig über mich machen, erwiederte der Freund, solch' ein herrliches Instrument kommt doch nicht vom Zufall her, das kann nur ein grofser Meister machen. Du willst es von diesem winzigen erbärmlichen Dinge nicht glauben, sagte Kircher aufstehend, und von dem unendlich herrlicheren Himmelsgebäude selbst willst du mir aufbinden, dafs es von selber entstanden sei und Niemandem gehöre!" Sapienti sat.

verbindende Ordnung verursacht, im Reigentanz sich aneinanderhängend und zusammenfügend? Vielleicht hat auch eine blinde Weltseele dieses Werk vermittelt? oder sonst irgend etwas Anderes? Wo ist der nüchterne Mensch, den solch' ein Gedanke nicht zurückstöfst!

Nur wenn wir einen verständigen Urheber des Kosmos zulassen, können wir von einem verständigen Grunde dieser sich überall offenbarenden Zweckmäfsigkeit und harmonischen Einheit (Ps. 18, 2. Js. 6, 3.) der physichen Natur, die selber nicht der Endzweck des Weltsystems sein kann, reden; wo sie aber nicht das Resultat einer höhern, intelligenten Macht ist, da verfallen wir in ein Meer von lauter Ungereimtheiten und der grofse Tempel der Natur wird ein Tempel von kaltem Stein mit lauter, unentziffbaren Hieroglyphen. Diese Macht jedoch kann nur eine sein, die unendliche, die, mit absoluter Erkenntnifs und Weisheit von Ewigkeit her die Idee von dem Ganzen in sich tragend, alle Dinge ihren weisen und bestimmenden Absichten gemäfs hervorgebracht hat. Das zufällige, durch mehre unabhängige, wenn auch vollkommene Kräfte bewirkte Resultat kann sie deshalb nicht sein; denn nicht genug, dafs so etwas undenkbar wäre, nicht genug, dafs wir statt der schönen Ordnung die grenzenloseste Verwirrung vor uns sehen müfsten, die Welt würde in dem Falle, weil volle Uebereinstimmung in einem Endzweck unwahrscheinlich ist, nur der traurige Spielball von diesen verschiedenen Mächten, von diesen Kräften sein. Wer möchte aber das im Ernste behaupten, wo Alles in der Welt einen Grund des Seins beansprucht, wo die ganze Natur so verständlich zu uns spricht und auf den hinweiset, der sich der Schrift zufolge nicht unbezeugt gelassen, von dem sich aber ein grofser Theil der Menschheit aus eigener Schuld entfremdet (Röm. 1, 19—21), auf jenen Gott der Bibel, der keinen Zufall kennt, der allein allen Forderungen der gesunden Vernunft genügt und alle Bedürfnisse des Herzens befriedigt! In der That wenn die Schönheiten der Natur Bewunderung in uns erregen, wie viel schöner mufs da nicht der Schöpfer aller

dieser Schönheiten sein (Weish. 13, 1.), jenes Wesen, das zu den frommen Männern aller Jahrhunderte durch seine Werke stets so deutlich gesprochen, das die bescheidenen Naturforscher bei ihren Untersuchungen nie verkannt, das selbst den Atheisten so merkwürdige Geständnisse entlockt!

„Schönes und Schöneres sahst du auf Erden, aber das Schönste
Sahest auf Erden du nicht, wirst es und kannst es nicht seh'n;
Nicht für das irdische Auge, es ist für das Auge des Geistes:
Nur in dem Himmel dereinst wird es erfassen der Geist.
Da erst wirst du erkennen und selig begreifen, warum dich
Einst auf Erden so tief jegliches Schöne entzückt."

Und ihr Pantheisten und Materialisten, die ihr dieses allerhöchste Wesen leugnet, das die Welt schuf, um sich in ihr den intelligenten Wesen, — denn nur diese, nicht aber die Materie (Ps. 29, 10) sind fähig, ihn zu erkennen und zu lieben —, zu offenbaren und schauen zu lassen, ja

„Hätttet ihr Geist, ihr sähet in der Welt den unendlichen Geist wohl,
Hättet ihr Seele, es schien nicht euch gemüthlos die Welt.
Aber dieweil ihr entgeistet, entseelt nur im Leibe noch lebet,
Schauet im unendlichen All nur ihr den Körper annoch."

„Nein, kein Gottespallast sind eure Systeme, ein Beinhaus
Modernden Todtengebeins schauen den Fremdling sie an;
Knochen vergilbt und gebleicht und gereiht hohläugige Schädel
Ueber der Asch' und dem Staub laden zu schaurigem Feste
Und mit den Würmern ihr schmauset und schwelgt, und, dafs es nicht störe,
Werft ihr des Aufersteh'ns Zeichen verhöhnend bei Seit?"

„Wollt ihr erbaun ein System, baut so es, dafs, wenn ihr gestorben,
Nicht auch sterbe die Kraft, welche es trägt und hält,
Einzig er selber, der Mann, der im Geist es ersann und erfunden,
So wie die Schnecke aus sich selber die Wohnung gebiert."

Doch vielleicht entspricht jenes alte, den Orientalen beliebte, dualistische System, das, sich zum Pantheismus umwandelnd, von heidnischen Philosophen auch zu christlichen Häretikern überging, den Principien der Vernunft mehr? Also eine mit Gott gleichewige Materie, die ursprünglich und nothwendig wie Gott ist, aus der die Welt mit All dem was sie

enthält, blofs gebildet worden! Wäre das, dächten Schulze[1]), Jerusalem[2]) und andere Rationalisten richtig, würde die Welt, weil absolut in ihrem Anfange, in und durch sich selbst existirend, nicht zu Gott selber? Wie hätte Gott, wenn wir mit Aristoteles nicht auch die dermalige kosmische Form von Ewigkeit, also ursprünglich ansetzen wollen, wie hätte allda Gott die Welt nach seinem Willen formen können? Welches Anrecht hatte Gott auf sie, falls sie ewig und nothwendig durch sich selbst existirt hätte und von Gott in ihren Urelementen bei der Bildung nur vorgefunden worden wäre? Kann hier etwa von dem jus primae occupationis, dem zufolge freilich die res nullius dem ersten Besten als Eigenthum anheimfallen kann, Anwendung gemacht sein? Und ist es überhaupt auch eine Gottes würdige Handlung, ist es noch etwas Grofses, die Materie etwa blofs zu bilden, zu ordnen?[3]) Würde er nicht gewissermafsen von der Materie abhängig, er der Unendliche vom Endlichen, seine absolute Freiheit dadurch nicht eingeschränkt, seine wesenhafteste Eigenschaft, die — Absolutheit wenn nicht aufgehoben, so doch geschmälert, übernähme er nicht die Rolle eines gewöhnlichen Künstlers, der nur aus gegebenem Stoffe bilden und blofse Formen hervorbringen kann? Ziemt es ihm durch die Materie irgend wie beschränkt zu sein, oder vielmehr diese selbst hervorzubringen und zwar aus Nichts, wie, wenn und wo er es will, worin sich eben die unendliche Macht des wahren Gottes zeigt, wie Theophil sagt? Ein ursprungsloser, absoluter Gott und neben ihm — gleich absolut — eine anfangslose, ewige Materie, also zwei coäternelle, gleiche Principien, die man weifs nicht wie und weshalb zu einander in Beziehung getreten: welche innere Ungereimtheit! Denn gleichwie Gott deswegen, weil er keinen Anfang hat, auch unveränderlich ist, ebenso mufste die Materie, falls sie ursprunglos wäre, auch unveränderlich, die Art ihrer Existenz immer dieselbe, weil die Ursache ihres Seins dieselbe ist und Gott gleich sein. Also die Materie soll

1) Grundrifs der philos. Wissenschaften II, 329 ff.
2) Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion I, 12.
3) Vgl. Theoph. ad Autol. II, 4 u. 5.

den Grund des Seins in sich haben, Gott, ein Geist nicht? Das Entstandene ist ja wandelbar, veränderlich und den verschiedenartigsten Modificationen unterworfen, weil es entstanden ist; nur das, was nicht hervorgebracht, das Ursprungslose ist unveränderlich. Dafs die Dinge sich selbst hervorgebracht, das ist absurd, weil Nichts wirken kann, ehe es existirt; und dafs die Materie älter als Gott sei, ist ebenso absurd; denn die wirkende Ursache mufs vor dem Gewirkten, vor der Wirkung bereits vorhanden sein oder doch gedacht werden, was schon die Alten deutlich fühlten.

Aber lassen wir im Sinne der Dualisten die Ewigkeit der Materie einmal einen Augenblick zu, die, in der That eben so unbegreiflich wäre, wie ein ursprüngliches »Nichts,« unbegreiflicher und unglaublicher als ein ewiger Gott, der Schöpfer der Materie ist! Wie ist in diesem Falle die erste Ursache der Bewegung zu erklären? Die Materie steht unter dem lex inertiae; wol gehört die Beweglichkeit, aber nicht die Bewegung an und für sich zum innern Wesen der Substanz; folglich mufste diese ihr doch, wie und von woher auch immer, doch immerhin mitgetheilt sein. Die Annahme einer anfangslosen, unendlichen Reihe von Entwickelungen, zu der die neuere Naturwissenschaft gern räth, reicht nicht aus; man kommt bei dem allerersten Gliede dieser Entwickelungen in Verlegenheit, indem man nicht weifs, woher denn diesem die Bewegung zu Theil geworden, woher die ihre Weiterbildung bedingenden Gesetze stammen.[1]) Selbst die absurde Kette schöpferischer Ursachen zugelassen, mufs

1) „Du moins, nos géologues plus éclairés que le philosophe grecque, auraient dû nous apprendre, d'où les atomes avaient reçu cette impulsion qui les entraînait dans toutes les directions possibles pour les agglomérer sur un centre commun; ou bien d'où était venue à ce centre avant qu'il fût établie, et lorsqu'il n'était encore qu'un point imaginaire au sein du liquide, la vertu d'attirer tout à lui. Peut-être que l'impossibilité de trouver une solution satisfaisante à ces difficultés eût fait abandonner un mécanisme insensé; peut-être qu'on eût compris qu'un seul instant avait pu suffire à la formation de l'univers aussi bien que des milliers de siècles; et que l'oeuvre entière de la création avait été admirablement resumée dans ces deux mots si energiques: Dixit et facta sunt (Ps. 148)." V. de Bonald, Moïse et les géologues modernes p. 46.

man doch bei der endlich anlangen, die allen übrigen vorausging. Und hält man uns hier die kleinsten Atome, die feinsten Molécules entgegen: man kann mit Grund fragen, woher und von wem sie denn den allerersten Anstofs erhalten, der sie nach jeder möglichen Richtung hinzog, um sich alsdann in einem gemeinschaftlichen Centrum zu versammeln, zu agglomeriren, woher und durch wen denn diesem Centrum die Kraft, Alles und jedes anzuziehen, die Centripetalkraft geworden, bevor sich das ganze zahllose Heer der Atome concentrirte? Ja

„Einst vor dem Geiste erschien die Bewegung, vor der Bewegung
War die Materie, sie brachte Bewegung und Geist.
Sage, wie konnt' es geschehen? Zufällig, versteht sich von selber,
Wie der unendlichen Welt Bau sich von selber gemacht.
Freund, so spannst du wol gar hinter den Wagen die Pferde; —
Sag', und ist es dein Ernst, dafs er die Pferde gemacht? "

Woher rührt also die bewegende Kraft? woher die bewegende Ursache, welche nur die Kurzsichtigkeit älterer Philosophen in die Materie selbst versetzen konnte? [1]) Aus dem Nichts kann sie nicht kommen, da dieses, weil es eben nichts ist, keine Thätigkeit auszuüben im Stande ist; aus der Materie auch nicht, das wäre durchaus absurd. Müssen wir somit nicht nothwendig auf eine aufser der Materie befindliche, aber auf sie einwirkende Kraft oder Macht, auf eine ewige, nothwendige Ursache, ein in sich vollkommenes Wesen, auf Gott schliefsen? Ist die Zulassung eines solchen Princips als Urheber der Materie, ihrer Bewegung und Bildung nicht weit vernünftiger, als das Alles der Wirkung eines materiellen Elements, einer blinden Kraft beizulegen? als von einer unendlichen Reihenfolge von einander abhängiger Ursachen zu faseln, ohne jemals bei einer ersten unabhängigen Ursache anzukommen?

„Rückwärts Zeit und Raum und Welt in's Unendliche drängend,
Hast aus dem Sein, wie du glaubst, nun du den Schöpfer verdrängt.

1) Aristot. Metaph. I, 3.

Aber die ewige Welt, die unendliche, drängt die Seele
Dir zum Lohn aus dem Leib und aus der Seele den Geist.“

Immer und immer kommt die Vernunft auf eine letzte durch sich selbst existirende Ursache aller Erscheinungen, auf ein letztes Glied aller Entwickelungen zurück; nur dabei kann sie ruhen. Und von diesem letzten Gliede schliefst sie zurück auf eine letzte Urursache, die den Grund des Seins in sich hat, auf ein erstes, bewegendes Princip, das, unkörperlich und aufser der Welt, ihr erster Beweger, wie der menschliche Wille für den Körper, für die Maschine das bewegende Moment abgiebt, einen letzten, unbedingten, nothwendigen Grund für alles Bedingte, für die Welt. Nur durch diese, über Raum und Zeit erhabene Ursache begreift der Mensch die wandelbare Creatur, die als solche nicht den adäquaten Grund ihres Seins in sich haben kann. Wäre das nicht der Fall, so würde der Begriff eines nothwendigen Wesens für die Vernunft alles Interesse verlieren, diese selber an sich irre werden, sobald man irgend Etwas als von Gott unabhängig denken müfste; und diesen nothwendigen, unbedingten Grund zugelassen, wie es für unsere Vernunft Bedürfnifs ist, können wir uns auch Nichts ohne ihn, den — einen, ewigen und absoluten Gott denken.

Und während die Menschen dieses durch sich seiende, nothwendige Wesen als das allein schaffende und bewegende Princip der Welt anerkennen oder die Materie für das allein Nothwendige, für Gott direct ausgeben sollten — denn entweder mufs man die Schöpfung oder die Materie als Gott zugeben, weil es einen andern vernünftigen Mittelweg nicht giebt — schmiedet die Naturwissenschaft, der, weil materiell, die Welt als blofses Produkt mühsamer Denkoperationen, als ein blofses »prädicatloses Ding an sich« mit lauter unbekannten nicht gefällt, oder construirt sich eine phantastische Welt, die aus dem Stofs und Gegenstofs der Elemente, der Atome entsteht, fabelt, weil im Trüben gut fischen ist, von einem Urnebel, der alle Stoffe in seinem düstern Schoofse geborgen, von einer Urkraft, die dem ersten Stoffe innegewohnt, von Urkeimen, die im Urschlamm

verborgen gelegen und weifs Gott von welchen sonderbaren Dingen mehr, in welchen trübe, und an ihrer höhern Abkunft irre gewordene Geister, denen der lebendige Gott zum Aergernifs geworden, sich gefallen, die aber von dem gesunden, moralischen Menschen als unhaltbar und frivol zurückgewiesen werden. Weil unsere Zeit sich von diesem letzten Grunde weggewendet, diesen letzten Urheber aller Dinge nicht mehr gelten lassen will, aus dieser Glaubensarmuth rührt es auch zum Theil, dafs die Gegenwart an kühnen Theorien und gottlosen Hypothesen behufs der Erklärung des ersten Anfangs und der Bildung unseres Weltenkörpers, dessen einmaliges Werden man füglicherweise nicht ganz leugnen kann, so reich ist, dafs Philosophen, Geologen und Physiker, treu ihrem Urahnen Epicur die Welt ohne eine vernünftige schöpferische Urkraft aus sich selbst zur Existenz kommen lassen und damit den höchsten Grad des nackten Atheismus erreichen. Wie bei feuchter Witterung die Pilze in Hülle und Fülle zum Vorschein kommen, so deuten uns die sich einander drängenden Systeme an, dafs der Barometer des Glaubens in der gelehrten Welt ein niedriger ist; und der berühmte Physiker Lichtenberg macht nicht mit Unrecht irgendwo die Bemerkung, dafs von den fünfzig ihm bekannten Hypothesen über die Entstehungsgeschichte der Erde ein Zehntel mehr der Geschichte des menschlichen Geistes, als der Erde angehören. Wol war fürwahr in den letztern Decennien nichts so absurd, was nicht, wie das einst ein grofser Römer schon von den griechischen Philosophen behauptet[1]), irgend einer unserer Weisen ausgesprochen und zwar nicht selten in einer sei's dunkeln, sei's abgeschmackten oder abstracten Weise, dafs es oft schwer hält, hinter den Sinn oder Unsinn ihrer Worte zu kommen, jedenfalls aber eine unnütze Arbeit ist, von den Meinungen solcher Gelehrten umständlich Notiz zu nehmen, es wäre denn, dafs man auch am Schlusse eines solchen Geschäfts sich zuzurufen Lust hätte, was Cicero dereinst dem Vellejus sagen

1) „Nihil tam absurde dici potest, quod non dicatur ab aliquo philosophorum.“ Cic. de Devinat. II, 58.

liefs.[1]) Evanuerunt in cogitationibus suis. Röm. 1, 21. Lassen wir sie deshalb, sie sind blind und wollen Blinde führen (Matth. 15, 14.)! Der Dichter hat einem Jeden aus ihrer Mitte für immer mit folgenden trefflichen Worten sein Urtheil gesprochen:

„Du träumest, dafs die Welt aus Keimen sei entstanden,
Und sich entwickelte in endlos langer Zeit;
So nimmst du Keime an, die keine Mutter kannten;
Doch diese war zuerst und in Vollkommenheit."

„Willst du mir, Kluger, nicht, so im Vertrauen, sagen,
War wol das Huhn zuerst, war vor ihm auch das Ei?
Der Samen oder erst der Baum, der ihn getragen,
Ob war ein Zwitterei, ob waren ihrer Zwei." (Mayer.)

Mögen die zur Erklärung der Entstehung der Welt ersonnenen Theorien, die wir so eben in Kürze zu beleuchten gesucht, von Weitem angesehen, Manches enthalten, was sie als glaubwürdig und ihre Annahme als empfehlenswerth erscheinen läfst: über ihre schliefsliche Unhaltbarkeit kann man mit Grund nicht im Zweifel sein. Beide sind mit den Principien der gesunden Vernunft, wie mit dem Begriff von Gott als einem unendlichen, allerhöchsten, geistigen Wesen gleich unverträglich, und bestätigen insofern auch negativ die Schöpfung aus Nichts; diese festzuhalten ist daher auch unsere Pflicht, falls nicht andere gewichtige Gründe uns das Gegentheil anrathen. In der That hat man es an Gegengründen nicht fehlen lassen. Doch sind solche nur als angebliche zu bezeichnen, da sie sich bei näherer Betrachtnahme als unhaltbar ausweisen.

Nach einer oft ganz verschieden begründeten und modificirten Meinung soll man es, falls etwa die Annahme einer Coexistenz unzulässig erscheine, mit der unbegrenzten Güte des Schöpfers nicht vollends reimen können, dafs er ganz thatlos allein eine Ewigkeit verlebt habe, da doch die Beglückung von Geschöpfen aufser ihm mit zu seiner gröfsten Vollkommenheit gehöre. Dieses Bedenken führte schon den grofsen Origenes auf Irrwege und verleitete ihn zu gefähr-

1) Exposui fere non philosophorum judicia, sed delirantium somnia: . . . De nat. D. I, 16.

lichen Aeufserungen; auch mehre Scholastiker vertheidigten in Folge dieser angeblichen Schwierigkeit die Nothwendigkeit einer »ewigen Schöpfung,« behauptend, Gott habe die Welt von Ewigkeit her geschaffen, d. h. die Welt existire schon zugleich mit Gott von Ewigkeit her, aber nur durch den ewigen Willen Gottes. Einige neuere Philosophen z. B. Wolf, Bilfinger, die beiden Reimarus (H. S. u. J. A. H.) schützten zu gleichem Zwecke sowohl die Natur der Kraft vor, in deren Wesen es liege, thätig zu sein und Wirkungen hervorzubringen, als die Unmöglichkeit irgend einer Veränderung in Gott. Sie wurden von Crusius und Schubert,[1]) welche sich auf den Begriff des Realgrundes beriefen, den man sich als der Wirkung vorhergehend denken müsse, bekämpft. Nach Andern soll man, falls der Gedanke der Schöpfung aus Nichts nicht für unerreichbar zu halten sei,[2]) doch eben so viel Grund haben, ein ewiges, obgleich von Gott abhängiges Dasein der Welt anzunehmen, weil man Gott ohne die Natur, ohne die Welt nicht oder doch nicht als nicht schaffend und thätig seiend denken könne; so Schleiermacher,[3]) Franck[4]) und mehre Andere. Dafs übrigens desfallsige Aeufserungen oft nach dem theologisch-philosophischen Standpunkte ihrer Urheber beurtheilt werden müssen, und sodann als minder verwerflich sich darstellen, versteht sich von selbst. Wenn daher der erleuchtete und kühne Fenelon auch von einer fortwährenden schöpferischen Thätigkeit Gottes spricht,[5]) so sind die bezüglichen Worte in seinem Munde offenbar weniger anrüchig, als wenn sie von anerkannten Pantheisten

---

1) Dissert. de impossibilitate mundi aeterni. Jen. 1741.

2) Heidenreich: Num ratio humana sua vi et sponte contingere possit creationem ex nihilo? Lips. 1790. Neu bearbeitet ist dieses Programm in Heidenreichs „Betrachtungen über die Philosophie der natürlichen Religion." II, 157 ff. Vgl. auch dessen „Originalideen" II, 181 ff.

3) Der christl. Glaube I, 203.

4) Diction. des sciences philos. (Par. 1844.) s. v. création.

5) „Il (Dieu) est, il est éternellement créant tout ce qui doit être créé et exister successivement . . . . ce qui est créé aujourd'hui, comme il est éternellement créant tout ce qui fut créé au premier jour de l'univers." Traité de l'existence de Dieu. II, 5.

oder Rationalisten ausgesprochen würden. Sehen wir uns hiernach die Einwendungen eines Nähern an!

Das Gebiet, auf das uns solche und ähnliche Einwürfe führen, die schon aus ziemlich alter Zeit datiren und selbst in einigen unüberlegten Aeufserungen weniger Väter einen Hinterhalt finden, ist ein sehr mysteriöses, in das nach allen Seiten hin einzudringen den Augen der Vernunft nicht vergönnt ist. Man darf vor Allem hier nicht aufser Acht lassen, dafs es keines Sterblichen Sache ist, über das Sein oder die Thätigkeit Gottes in der Ewigkeit vor dem Schöpfungsact, statt an der Hand der biblischen Offenbarung darüber zu speculiren, ohne Weiteres abzuurtheilen.[1])

„Nichts vor und nach, nur Gott nach allen Seiten —
Da stockt der Geist, da fafst das Herz Erbeben“ (Bone.)

Die Ewigkeit (עוֹלָם v. עָלַם verbergen) ist ja ein Ding, dessen Anfang und Ende für die Creatur als ein blofses Moment in derselben verborgen ist und einer anfangs- und endlosen Linie, wenn solche überhaupt gedenkbar wäre, gleichen würde; nur Gott als Herr der Ewigkeit — אֵל עוֹלָם kennt sie. (1. Mos. 21, 33.) Gott selbst ist zudem ein Wesen, das sich unsern schwachen Augen verbirgt — אֵל מִסְתַּתֵּר (Js 45, 9. 10. 15. u. Hiob 36, 26.), das selbst dem Verstande der Verständigsten unzugänglich bleibt, von dem der Mensch, so lange er hienieden wandelt, selbst wenn er Alles gelesen, was die Theologen und Philosophen über selbiges und seine Eigenschaften zusammenschrieben, gewissermafsen mehr nicht weifs, als er weifs und von dem man eigentlich mit dem h. Augustin blofs sagen kann, was er nicht ist.[2]) Ist er ja doch ein Gott, den die Himmel der Himmel nicht fassen (1. Kön. 8, 27.), der aber auch wieder Himmel und Erde erfüllt (Jer. 23, 24.)! Wol begreifen wir, dafs Gott ein unendlich vollkommenes Wesen sein mufs, wie es auch Christus, sein Sohn, gelehrt, der überhaupt uns erst eine genauere Kenntnifs von Gott, seinem himmlischen Vater, vermittelte; aber wie einerseits die Gott

1) Vgl. Küster, die Beschäftigung Gottes in seiner idealen Welt vor der Schöpfung der Geister- und Körperwelt. Magdeb. 1785.

2) Serm. in Ps. 89.

eigene unendliche Vollkommenheit ihn den Menschen entdeckt, so verbirgt andererseits eben sie ihn auch denselben.

Die Selbstthätigkeit Gottes bleibt eine von jenen Fragen, die der fromme Weise mit Wohlgefallen überdenken, auf dem Wege der Speculationen auch zu beantworten versuchen kann, deren volle Lösung allem menschlichen Scharfsinn jedoch unmöglich ist. Der Wissenschaft geht hier der Athem aus; deshalb ist auch die Keckheit, mit der neuere Gelehrte sich über das Sein und die Thätigkeit Gottes vor der Schöpfung geäufsert, eine in der That jämmerliche, der gegenüber sich die zarte Bescheidenheit, mit der ältere Theologen dieser Frage Erwähnung thun, sehr schön ausnimmt. Dafs diese Welt einen Anfang gehabt, das wissen wir aus der h. Schrift; über die Thätigkeit Gottes vor diesem Anfang gebe uns keine Schrift Aufschlufs und deshalb sei die Anwort Gott vorbehalten: so ungefähr äufsert sich Irenäus hierüber.[1]) Und Augustin, dessen rührigen Geist dieselbe Frage nicht wenig frappirte, sagt uns, es möge der Glaube, dafs Gott alle Dinge geschaffen, uns genügen, im Uebrigen sei diese Frage, über die man im Ernst wol nachdenken, aber nicht scherzen solle, eine Krankheit derer, die mehr wissen wollen als sie zu fassen im Stande seinen (hanc quaestionem esse poenalem eorum morbum, qui plus sitiunt, quam capiunt).[2]) Athanasius d. G. bezeichnet in seiner zweiten Rede gegen die Arianer mit Recht die ganze Frage als eine unsinnige Dreistigkeit. Auch mahnen die Thalmudisten, die sich mit geringer Ausnahme hierüber in keine bestimmte Erörterung einlassen, zur Bescheidenheit, sei's, dafs nach ihnen diese Frage alle menschliche Erkenntnifs übersteige, sei's, dafs sie für den Glauben nachtheilig werden könne. Wol konnte deshalb Luther auf eine bezügliche dieserhalb an ihn gestellte Frage die wahrscheinlich durch Augustins Mittheilung, nach Einigen habe Gott in der Ewigkeit die Hölle für solche vorwitzige Nachforscher bereitet, veranlafste Antwort geben, dafs Gott der Herr Ruthen gebunden, um einem

1) Adv. Haeres. II, 47.

2) Confess. II, 12. 30. Vgl. Conf. XI, 10 u. de civit. D. XI. 4 – 6.

Jeden, der eines guten Tages darnach fragen sollte, damit aufs Maul zu schlagen. Wer übrigens wegen dieser und ähnlicher Fragen sich die Ketzerkrone aufsetzen läfst, der trägt sie weder zum Nutzen noch zum Ruhm, weil so Etwas, wie Herder sehr wahr bemerkt, nicht Menschen-, sondern Thorenwerk ist.[1])

Jedoch, wie überall, so kommt auch hier die h. Schrift der menschlichen Beschränktheit durch verschiedene Andeutungen zu Hülfe, so weit es nothwendig ist, wenn sie uns auch über das Wesen und das Sein des ewigen und absoluten Wesens keinen ganz bestimmten Aufschlufs giebt. Und eben sie ruft uns an verschiedenen Stellen laut zu, dafs die Kenntnifs seiner Selbst und seiner unendlichen Vollkommenheit, die Freude und der Genufs daran ihm genügte, ihm, der in sich der Allervollkommenste — ὁ μακάριος (1. Tim. 6, 15.) ist. Das fühlte auch der tief religiöse Dichter Spaniens, wenn er, diesem Gedanken in schöner Weise Ausdruck leihend, die Allmacht also von sich reden läfst:

„Ich, im Anbeginn,
Ohne Anbeginn und Ende,
In mir selber seiend, geniefsend
Nur mich selber, — ich bedarf
Keiner Welten, keiner Himmel,
Keiner Huldigung von Geschöpfen,
Keiner Pracht und keines Dienstes.
Aber, als allmächt'gen Schöpfer
Mich zu offenbaren rief die
Werke alle, die ihr sehet,
Nach dem idealen Bilde
Meines Geist's mein Wort hervor." (Calderon.)

Die Schrift berichtet uns weiter, dafs der Wille des Allerhöchsten ein unerforschbarer sei, dafs Gott aber vor der Schöpfung alle Dinge bekannt gewesen (Pred. 23, 20.), dafs er von Ewigkeit beschlossen, was mit der Zeit geschehen sollte, dafs er uns selber aber auserwählt und uns sein himm-

1) Briefe II, 73.

lisches Reich bereitet vor der Grundlegung der Welt (Matth. 25, 34. Eph. 1, 4. u. Sprüchw. 8, 22.)

Aus der Unzulänglichkeit des menschlichen Vermögens, Gott in seinem Selbstleben, in seinem immanenten Sein und Wirken zu belauschen, ergiebt sich von selbst, dafs es uns nicht zustehe, über Gott in seiner ursprünglichen Thätigkeit nach Aufsen zu Gericht zu sitzen, am wenigsten aber in einer solchen Weise uns auszulassen, die des Menschen wie seines wahren Gottes gleich unwürdig ist. Treffend bemerkt deshalb schon ein erleuchteter Philosoph der christlichen Kirche, dafs der Wille Gottes über Alles gehe[1]), (Hebr. 11, 3. Offb. 4, 11. Eph. 1, 11.), ein Gedanke, der uns hier in gewissem Sinne in der That zufrieden stellen mufs. Voluntas Dei est summa potestas: das ist die einzige Antwort, warum Gott die Welt nicht früher geschaffen. Hierauf recurrirt auch ein anderer Lehrer, Gregor von Nyssa, wenn er uns sagt, dafs die Frage von der Materie, das Wie und Woher derselben (τὸ πῶς καὶ τὸ πόθεν) dadurch, dafs die Schöpfung aus Nichts eine Wirkung des göttlichen Willens sei, von selbst aufgehoben werde.

Die Frage, warum Gott, da er doch die höchste Thätigkeit, die Allmacht, Güte und Allwissenheit selber ist, dann nicht auch ewiger Schöpfer der Welt ist, sondern von dem ewigen Wissen (der ewigen Idee) ihrer Wesenheit zu ihrer zeitlichen Verwirklichung geschritten, warum er nicht immer schafft, da er doch immer schaffen kann, diese Frage bietet sich dem gebildeten Menschen allerdings leicht dar; aber wie schwer, ja wie unmöglich es dem endlichen Menschen ist, hierauf zu antworten (J. Sir. 1, 2.) oder zu bestimmen, warum er denn nicht früher geschaffen, so unendlich schwierig oder vielmehr unmöglich ist, um uns der Worte eines neuern Philosophen zu bedienen, der Versuch, eine sogenannte ewige Schöpfung, die nicht angefangen und kein Ziel hat, zu begreifen und

1) „Qui quaerit, quare voluerit Deus mundum facere, causam quaerit voluntatis divinae. Sed omnis causa efficiens est. Omne autem efficiens majus est, quam quod efficitur. Nihil autem majus est voluntate Dei. Non ergo ejus causa quaerenda.“ S. August. de divers. quaest. XXVIII.

wissenschaftlich zu denken. [1]) Der Idee nach mufs, wie es auch die h. Schrift thut, die Welt freilich in Gott ewig gedacht werden. [2]) Wenn der ewige und unveränderliche Gott die Welt mit der Zeit ins Dasein versetzte, so mufste er ihr einstmaliges Sein vermöge seiner ewigen und absoluten Selbstkenntnifs, welche er als unendliches Wesen von sich hat, und die die Kenntnifs der Idee von all dem nothwendig in sich schliefst, was er nicht selber ist, was noch durch ihn zum Sein kommen kann, was also noch nicht wirklich ist, auch von Ewigkeit her denken und vermöge seiner Unveränderlichkeit auch von Ewigkeit her wollen (Eccl. 23, 20). Denn gleichwie alle Acte Gottes als ewig und unveränderlich nothwendiger Weise in ihm zu denken sind, weil er in entgegengesetztem Falle nicht mehr ein unveränderlicher Gott sein würde, was er der Offenbarung und Vernunft zufolge ist, so war auch der Wille, durch den Gott ad extra überging, die Welt als etwas wirklich Neues und von ihm selbst real Verschiedenes aufser sich schuf, ein ewiger und unveränderlicher [3]), so war auch die Idee der Welt ewig, diese nur die Verwirklichung derselben mit der Zeit, die aufser ihm verwirklichte That, gleich wie das Gewollte nicht ein Theil unserer Substanz oder das Ich selber ist, sondern blofs von unserm Ich kommt. Diesem göttlichen und allmächtigen Willen stand es nun ganz frei, die Idee der Welt, das Nicht-Ich, die der formellen Wirklichkeit nach ewig in Gott gedachte Welt nach Aufsen hin zu realisiren, oder nicht; Gott that das Erstere, welchen Act die christliche Theologie und Philosophie sehr schön mit dem Namen »Schöpfung« bezeichnet, und so ging die der Mög-

---

1) Fischer, Encyclop. der philos. Wissenschaft. S. 214.

2) „Nullo pacto fieri potest aliquid rationabiliter ab aliquo, nisi in facientis ratione praecedat aliquod rei faciendae quasi exemplum, sive ut aptius dicitur, forma vel similitudo aut regula. Patet itaque, quoniam priusquam fierent universa, erat in ratione summae naturae, quid aut qualia, aut quomodo futura essent. Quare cum ea quae facta sunt, clarum sit nihil fuisse antequam fierent, quantum ad hoc, quia non erant, quod nunc sunt, neque erat, ex quo fierent; non tamen nihil erant, quantum ad rationem facientis, perquam et secundum quam fierent.“ Aselm. Monolog. c. IX.

3) Vgl. S. August, de civit. D. XII, 12. 15. 17 u. 18.

lichkeit nach ewige Welt (mundus archetypus), aber nicht die substanziale Ewigkeit, aus der ewigen Idee Gottes in ihre zeitliche und räumliche Wirklichkeit über. Als etwas mit der Zeit Gewordenes kann sie nur durch Gottes Willen, nicht aber aus seiner Wesenheit hervorgegangen sein. Aus der Substanz Gottes kann nämlich Nichts hervorgehen, denn Gott [1]) oder der vom Vater von aller Ewigkeit her gezeugte (Ps. 2, 7.) Sohn, der, um uns Tertullians Worte zu bedienen, ex substantia patris ist. Die Substanz Gottes ist Gott selber mit der ganzen Fülle seines Seins und seiner Vollkommenheiten; in ihr ist Alles eins und identisch, einfach und untheilbar. Deshalb können auch die aufserhalb Gott, dem einfachen und absoluten Wesen, existirenden Dinge nicht Gott selber sein, nicht, wie die Pantheisten fortwährend träumen, [2]) einen Theil der göttlichen Substanz bilden, die Substanz der endlichen Dinge nicht mit der göttlichen Substanz eine und dieselbe sein; eine Erschaffung der Substanz im eigentlichen Sinne kann allda nicht mehr statthaben. Wie sollen wir auch das unerschaffene, unveränderliche Wesen mit dem erschaffenen, veränderlichen Sein, das Unendliche mit dem Endlichen identisch halten! Wenn Gott das Unendliche ist, sollte er da nicht immer ganz das Unendliche, nicht immer eins und dasselbe, immer unveränderlich sein? Ist es doch eben die Eigenthümlichkeit des Unendlichen, sich nicht zu verendlichen, immer unendlich, und nicht endlich, relativ, veränderlich zu sein! Wenn daher Gott als das absolute Wesen schuf, Dinge aufser sich hervorbrachte, so konnte er nicht aus seiner eigenen, ewigen Substanz schaffen, sich gleichsam aus sich selbst hinaussetzen, noch sich selber setzen oder schaffen, das selber werden, was aufser ihm geworden oder sich selber dazu machen, wie Schelling meint. Weil aber Gott, wenn unendlich, deshalb auch der Unerschaffene in seiner ewig vollendeten Persönlichkeit ist, so würde das einen grellen Widerspruch enthalten, da nur das Relative er-

1) S. August. de lib. arbit. I, 2 u. Confess. XII, 9. Vgl. Tits, Exaen de la Morale philos. du Panthéisme. p. 13 sq.

2) Ahrens, Cours de philos. II, 197 sq.

schaffen werden, und nur das Absolute schöpferisch handeln kann. So aber mufste Gott Beides — Absolutes und Relatives zugleich sein. Wollen wir die Idee Gottes als eines unendlichen Wesens nicht aufgeben, so müssen wir auch die Entstehung der Dinge auf dem Wege der immanenten, substanziellen Entwickelung der Emanation, deren Consequenzen das alte Indien schon gezogen, wo diese in schwärmerischen Materialismus und astrologischen Aberglauben ausartete, als eine unhaltbare geradezu verwerfen. Die reale Welt ist also das äufsere Resultat des ewigen göttlichen Willens, ihrem Ursprunge nach allerdings göttlich, aber nicht Gott selber, nur das Gegenbild vom göttlichen, der reale Abdruck des idealen göttlichen Urbildes, nicht aber die Realisirung des göttlichen Ichs selber, weil das die Negation desselben sein würde. Die Idee der Welt ist das Resultat der göttlichen Selbsterkenntnifs, nicht aber ist diese das Resultat der Idee, der realen und effektiven Existenz, die Welt also nicht zugleich die conditio sine qua non und das die Erkenntnifs, welche Gott von sich hat, bewirkende Princip. Die Welt entstand demnach nur in Folge eines von aller Ewigkeit fest bestimmten und gerade für den Moment des Werdens, der Weltentstehung fixirten Willens, in welcher Weise wegen der zeitlichen Schöpfung auch nicht die absolute Unveränderlichkeit Gottes beanstandet werden kann. Gott, der im Besitze aller Vollkommenheiten schaffen konnte, wann er wollte, schuf wirklich; aber nicht in nothwendiger Folge des Begriffes oder des Gedankens, den er in Folge seiner Selbstkenntnifs in der Ewigkeit von der Welt hatte und den er wie unsere Rationalisten irrthümlich gemeint, verwirklichen müfste, so dafs die reale Existenz der Welt von der Idee der Welt, von der göttlichen unzertrennlich wäre, die Idee des Endlichen und des Unendlichen logisch mit einander nothwendig verbunden wären, gleichwie diese Idee selbst von der göttlichen, ewigen Intelligenz und Erkenntnifs unzertrennlich ist; im Gegentheil der Begriff Gottes von der Welt ist eben der des Relativen und nicht des Absoluten, und ein solcher Begriff entbehrt des absoluten Seins, das man nur der gött-

lichen Autousie beilegen darf. Die schöpferische Kraft besafs Gott immer, auch selbst da, wo er keinen Gebrauch davon machte, und zwar in einer ganz andern, viel höhern Weise, als das bei einem Künstler oder einem Baumeister der Fall ist, der seine achitektonischen Kenntnisse auch dann behält, wenn er nicht bauet. Dafs aber Gott stets wirken müsse einem Künstler gleich, der, wenn er diesen Namen mit vollem Recht führen wolle, seine Kunst auch ausüben müsse, ist in der That abgeschmackt. Der göttliche Act, den der Mensch an sich und in seinem Sein nie vollends erfassen kann, mufs der Idee nach in seiner ganzen Fülle als nothwendig vor der Welt, also auch vor der Zeit, ewig, von allen Bedingungen, des Raumes und der Zeit unabhängig gedacht werden, wofern man nicht im Widerspruch mit der Offenbarung und Vernunft Gott selber die Ewigkeit und Unveränderlichkeit absprechen will. Die äufsere Verwirklichung aber war sodann ganz Sache seines ewigen Willens. Wäre indefs in dem Begriffe der Welt an sich der des nothwendigen Seins mit enthalten, wäre mit der formell in Gott ewigen vorhandenen Idee des Nicht-Ichs auch die objective Realisirung derselben nothwendig, schlösse das Denken des Nicht-Ich das Schaffen nothwendig in sich und könnte das unendliche Wesen nicht ohne endliche, also Gott nicht ohne die Welt existiren, so müfste die Welt ebensogut ewig sein als Gott selber; das kann auch deshalb nicht der Fall sein, weil die objektive Realisirung, wie Günther sich ausdrückt, kein Moment in der absoluten Ichheit und Persönlichkeit ist und dann solch' eine nothwendige Verwirklichung sowohl seiner Freiheit als auch seiner ewigen Güte widerspricht; weil beide frei bleiben müssen, so schliefst sie auch keineswegs eine unbedingte Nothwendigkeit zu schaffen in sich und es kann daher aus der ewigen Güte nicht das Vorhansein einer ewigen Welt, einer ewigen Schöpfung gefolgert werden. Auch würde Alles, was existirt in der Welt, ja das ganze Sein offenbar ein nothwendiges, unveränderliches und ewiges sein, ebenso wie das Princip selber, von dem es ausginge, was einen offenbaren Widerspruch in sich schliefst, weil ja das Sein, das nothwendig, ewig und aus sich ist,

immer schon actu, nie aber blofs potentialiter war, mithin nicht mehr erst geschaffen zu werden braucht. [1])

Es war freilich nicht nothwendig, dafs Gott absolut von Ewigkeit her einen effektiven Begriff von der Welt faſste; aber Gott mufste, wenn man so sagen darf, schaffen, weil er in dem Moment, wo die Schöpfung vor sich ging, nicht mehr seinen vormals als effektiv gefafsten Begriff moderiren oder gar unausgeführt lassen konnte, weil, wenn dem so wäre, eine Veränderung in Gott angesetzt würde; die Weltwerdung wäre demnach, wenn auch nicht absolut, so relativ eine nothwendige geworden. Die Freiheit Gottes, der gemäfs Gott handeln kann, wie und wann es seinem göttlichen Wesen entspricht, in Bezug auf sein Wirken nach Aufsen ist so zu sagen nur in dem ersten Moment der Ewigkeit zu denken, wo er den Weltplan als einen solchen, der dermaleinst sich verwirklichen und in's Sein übertreten sollte, entwarf. Demnächst war die Freiheit Gottes durch seinen eigenen Willen, das Maafs seiner Macht gebunden, und so trat für Gottes Wirken nach Aufsen eine, obschon relative Nothwendigkeit ein. [2])

Demnach steht die Vernunft keineswegs mit dem Glauben an die Schöpfung in Widerstreit; vielmehr macht sie wie wir in Kürze nachgewiesen, eben zwei wesentliche Momente für dessen Begründung geltend, indem sie einerseits denselben als einen solchen nachweist, der mit ihren Principien allein vereinbarlich ist, andererseits die gegentheiligen Meinungen als mit ihr durchaus unverträglich und der Religion gefährlich ver-

---

1) „Tametsi Deo possibile fuerit ab aeterno opera facere, non tamen potuerunt ea, quae facta sunt, ab aeterno fuisse, si quidem ex non entibus emerserunt, nec erant, priusquam fierent. Quae autem non erant, antequam fierent, quomodo illa coexistere poterant cum Deus semper existat? Athanas. Orat. II. cont. Arian.

2) „Dei voluntas actio est. Greg. Nys. Orat. XXIX. — „Dei posse, velle est; et non posse, nolle" Tert. cont. Prax. c. X — „Il (Dieu) a pu ne pas le créer; et s'il l'a fait, c'est qu'il l'a voulu, et qu'il l'a voulu librement . . . Nous en sommes certains, parce que la foi nous apprend que Dieu a créé ce monde. Malebranche, Rech. de la vérité. IV, 6.

wirft. Das in folgenden Worten eingestanden zu haben, macht selbst dem so zweifelsüchtigen Bayle alle Ehre: »Il faut pour bien raisonner sur la production, considérer Dieu comme l'auteur de la matière et comme le premier et le seul principe du mouvement. Si l'on ne peut s'élever jusqu'à l'idée d'une création proprement dite, on ne saurait éviter tous les écueils et il faut de quelque côté qu'on se tourne, débiter des choses, dont notre raison ne s'aurait s'accommoder.« [1])

1) Diction. s. v. Ovide.

X.

Die Ansichten des heidnischen Alterthums über die Entstehung der Welt.

Wenn man bedenkt, wie trübe und ungeläutert durchschnittlich die Begriffe nach dem Verluste der Idee des einen Gottes, wo der Mensch nicht ihn als Schöpfer, sondern statt dessen die Creatur anbetete (Röm. 1, 23.), überall da in der alten Welt von dem höchsten Wesen sind, wo überhaupt von einem solchen noch die Rede ist, so ist es kein Wunder, wenn auch die Vorstellungen der alten Völker über den Ursprung der Dinge durch grofse Unbestimmtheit und Dunkelheit sich kennzeichen. Zu dieser Dunkelheit kommt die Unklarheit, welche über die urgeschichtlichen Verhältnisse vieler alten Völker herrscht und die in dem Mangel an bestimmten, zuverlässigen geschichtlichen Nachrichten begründet ist, hinzu; daher hält es nicht immer leicht, hinter die wahren Ansichten über unsere Frage zu kommen, zumal da auch die Forscher je nach ihrem religiösen Standpunkt in der Beurtheilung der antiken, religiösen Systeme nicht selten sehr von einander abweichen und bei ihren Forschungen zu ganz entgegengesetzten Resultaten gelangen. So finden christliche Humanisten, welche eine Uroffenbarung annehmen und von ihr mehr oder weniger deutliche Spuren bei sämmlichen Völkern der antiken Welt erhalten glauben, dort Anklänge an den alten Glauben an einen Gott und an den einmaligen Anfang der Welt, wo

andere Gelehrte wenn nicht das Gegentheil, so doch ganz etwas Anderes sehen.

Das bestätigt sich sofort bei dem merkwürdigen Volke des himmlischen Reichs, bei dem chinesischen;[1]) seine religiösen und kosmogonetischen Vorstellungen[2]), im Vergleich zu denen der übrigen hinterasiatischen Völker zwar auffallend einfach und nüchtern, wie es der niedrige culturhistorische Standpunkt schon mit sich bringt, lassen sich wegen des historischen Dunkels und der verschiedentlichen spätern, äufsern Einflüsse auf die religiöse Denk- und Anschauungsweise eben nicht leicht festsetzten.[3]) Während die Missionäre, welche als Glaubensboten in jenes Land kamen und auf ihren Reisen Gelegenheit hatten, sich mit den religiösen Ideen desselben bekannt zu machen, Bergier[4])

---

1) S. Stuhr, die chines. Reichsrelig. u. die Systeme der indischen Philosophie in ihrem Verhältnifs zu Offenbarungslehren. Berl. 1835.

2) S. Jones, asiat. Abhandl. II, 199. u. Görres, Mytheng. 151 ff.

3) Vgl. Fr. v. Schlegel, die Philosophie der Geschichte I, 108 ff. u. Kröger, die indisch-persisch u. chinesischen Religionssysteme S. 55 ff.

4) „Selon leurs anciens livres, leur religion primitive était celle des patriarches, le culte d'un seul Dieu créateur. Si nous en croyons les missionaires, les idées de la plus haute antiquité portent toutes sur la tradition constante et uniforme de la création du monde. On y retrouve la semaine, ou le cycle de sept jours, fondé sur l'histoire même de la création; il y a une conformité frappante entre les idées de ces siècles reculés, et celles que Moïse nous a transmises d'après les patriarches. (Nouv. mém. T. I, p. 94. 129—130). — Que cette religion ait été portée à la Chine plutôt ou plus tard, cela est indifférent; elle n'y a pas été non plus qu'ailleurs, la fruit des méditations philosophiques, elle est venue de la révélalation primitive. Les anciens sages chinois ne la donnent point comme leur ouvrage; ils rappellent sans cesse les peuples à l'antiquité et aux leçons de leurs pères; selon eux, toutes les errreurs et tous les vices viennent de la négligence à suivre les instructions et les exemples des anciens: ce genre traditionnel est une caractère particulière de la nation chinoise en général. — Cependant malgré cette sauve-garde, la croyance primitive ne s'est pas conservée pure à la Chine pendant un grand nombre de siècles. Confucius se plaignait de son altération; et nous avons vu, qu'il a contribué lui-même à établir et à perpétuer cet abus. Depuis ce philosophe le culte de Dieu a été étouffé par l'idolâtrie; elle est universellement établie dans cette partie du monde depuis de deux mille ans. L'ancienne croyance, ne subsiste plus que dans les livres . . . .“ Traité de la vraie religion. I, 331.

und Windischmann [1]), die mit Schmitt und Ritter den Ursprung der chinesischen Religion aus einer Uroffenbarung herleiten, annehmen, dafs im Sinne der ältesten, religiösen Anschauung der Chinesen Gott der Urheber der Welt sei, und diese, manche der Aeufserungen, die sie, wie du Halde in anderer Weise [2]), in frommem Eifer gethan, als unrichtig abgerechnet, insofern, als im Hintergrunde des dunkeln chinesischen Gottesbewufstseins ein stark monotheistischer Zug allem Anscheine nach wirklich vorhanden ist, Recht haben, urtheilen andere Forscher wiederum ganz anders. Ohne den bezüglichen Aeufserungen Gützlaff's beistimmen zu müssen, so scheint das doch so ziemlich festzustehen, dafs in denjenigen Schriften, welche bei ihnen als Quelle ihres Glaubens gelten, von einer Schöpfung des Himmels und der Erde nirgends die Rede ist, noch sich eine Vorstellung davon vorfindet. Die Chinesen kennen einen Gott, aber dieser Gott ist nur der Himmel, Tien, der weder mit dem eben genannten Forscher als der materielle, sichtbare zu deuten ist, noch mit den Jesuiten geradezu für das höchste Wesen ausgegeben werden darf. Die Vielheit der Dinge, die Welt ist hier aus der Einheit, dem Ur-Eins, Thiân, hervorgegangen; diese bestimmungslos und ewig [3]), ist der Urquell alles Seins, der Urgrund aller Dinge; dieses eine Urwesen, auch Tao genannt, insofern es die Idee des Denkens und Seins, das Grundprincip aller Existenz ist, erscheint in der chinesischen Religion als ein zweifaches, als Kraft und Stoff, das männliche, active Princip, Yeng (Himmel) und das weibliche, passive Ye (Erde). Himmel und Erde werden hier im Gegensatze des männlichen und weiblichen, des thätigen und leidenden einander gegenüber gedacht, sie sind den Chinesen die göttlichen Urmächte; aus

---

1) Die Gesch. der Philos. im Fortg. der Weltg. I, 142.

2) Discript. de l'Empire de la Chine III, 13—41.

3) Lao-tse erklärte sich am Ende seines Lebens, wo er seinen Schülern die Wahrheit erklären wollte, dahin, dafs es nur ein Princip aller Dinge gebe, das Nichts oder das Leere (... extra vacuum igitur et inane primum scilicet rerum omnium principium, nihil esse quod quaeratur ...). Acta erudit. Lips. 1688 p. 257.

deren Verbindung des Himmels als Vater und der Erde als Mutter und ihrer gegenseitigen Durchdringung gingen alle Dinge hervor. [1])

Mit Vergnügen wenden wir uns hiernach zuerst jenem Lande, das seit Kurzem die Augen der ganzen gebildeten Welt so sehr auf sich gezogen, und seinem Volke zu, über dessen früheres geistiges Leben und reichhaltige Literatur erst in dieser Hälfte unsers Jahrhunderts der unermüdliche Forschergeist europäischer Gelehrten von dem trefflichen W. Jones bis auf Lassen und A. Weber, der zwar der jüngste in der Reihe, aber durch sein Wissen sowohl wie durch seine Liebenswürdigkeit mit der ausgezeichnetste ist, so interessante und anerkennenswerthe Aufschlüsse gegeben hat. In Indien, wo sich alle religiösen Gegensätze in den buntesten Schattirungen und den fabelhaftesten Formen durchkreuzen, in Indien, dem Vaterlande der Einbildungskraft, das einst allein durch das angeblich so hohe Alter seiner mythologisch-philosophischen Hypothesen die gläubige Welt so sehr in banges Staunen versetzte, hat die schwärmerisch heifse Phantasie sich besonders in der Producirung einer Reihe von kosmogonischen Ideen gefallen. Die Phasen der Entwicklung dieser Ideen, die, weil eine jede der zahllosen Secten sie frühzeitig zu versubjectiviren suchte, und in verschiedenen religiösen und philosophischen Systemen niederlegt, eben nicht leicht zu ergründen sind, lassen sich jedoch auch nach den bisherigen gründlichen Quellenstudien, weil bestimmte chronologische Anhaltspunkte fehlen, noch nicht immer genau bestimmen und allseitig richtig würdigen. Aber mögen nun auch die eingänglichen Vorstellungen deshalb und wegen der mythischen Zuthaten als der Ausgeburten einer blühenden Phantasie in ihrer Ursprünglichkeit und in ihren verschiedenen Stadien immer nicht leicht zu erfassen sein; das geht uns, die wir hier nur untersuchen wollen, ob ihre Anschauung über die Weltwerdung eine vernünftigere oder unvernünftigere als die hebräische ge-

1) Vgl. Gladisch, die Religion und die Philosophie in ihrer weltgeschichtl. Entwickelung S. 16ff. u. Stuhr, die Religionssysteme der heidnischen Völker der alten Welt. I, 17.

wesen oder nicht, einstweilen weniger an. Und dieses mit Sicherheit in Erfahrung zu bringen, mochte in frühern Zeiten, wo, wenige dürftige und unzuverlässige Nachrichten heidnischer oder christlicher Schriftsteller abgerechnet,[1]) Indien, weil seine schriftlichen Ueberreste wenig oder gar nicht ausgebeutet waren, so zu sagen, uns verschlossen war, schwer halten, jetzt aber, wo sich der ungeheuere Gedankenreichthum dieses Volkes schon mehr aufgethan hat, ist das nicht mehr der Fall.

Die zahlreichen kosmogonischen Theorien der Inder, nicht immer ohne verschiedene, jedoch stark variirte Anklänge an die übrigen Kosmogonien des Alterthums — wir erinnern unter Anderm an das von den Heiden mythisch so vielfach verherrlichte, oft personificirte, mit dem Demiurgen verschmolzene s. g. Schöpferwort, das hier wol als वच् erscheint und personificirt dem Schöpfer als Brahma's wirksame Kraft beigeordnet wird — und deshalb auch gewifs nicht ohne jedweden historischen Zusammenhang mit ihnen, sind, weil alle in so fabelhafter Weise verschiedentlich ausgeschmückt, insgesammt dunkel, nicht selten ganz abenteuerlich, und nur einzelne lassen auf eine mehr nüchterne Reflexion zurückschliefsen. Welche unter ihnen die älteste und nationalste sei, das läfst sich schwer bestimmen. Nach Bopp ist es eine der ältesten Formen, die Welt, wie es Manu thut, aus dem Gedanken hervorgehen zu lassen.[2]) Keine einzige hält jedoch irgendwie einen Vergleich mit der der Hebräer aus; letztere gar auf Indien zurückführen wollen, wäre ebenso unphilosophisch als unhistorisch.

Die Weltschöpfung, wenn wir hier von einer solchen überhaupt sprechen dürfen, ist, wie auch sonst vielfach in der religiösen Denk- und Anschauungsweise Asiens nur eine Emanation oder Evolution aus dem s. g. unendlichen Wesen der Gottheit, nur eine Entfaltung und Auseinanderbreitung des göttlichen Wesens, welche Lehre bald zum idea

1) Strab. Geog L. XV. Clem. Al. Strom. I, 305.
2) Conjugationssyst. (Anh.) S. 301 ff.

listischen Pantheismus sich gestaltend, späterhin in schwärmerischen Materialismus ausartete. Das höchste Wesen, aus dem verborgenen Grunde seines Urgrundes heraustretend, entwickelt und entäufsert sich gleichsam selbst mit unversiegbarer Bildungskraft in einer zahllosen Reihe von Wesen, die in fortwährendem Ausflufs aus demselben als aus der ewigen Quelle immer mehr sich verschlimmern, immer endlicher und unvollkommener werden. Nur durch diese Emanationen aus dem höchsten Wesen konnte für den Inder der Gegensatz zwischen dem Göttlichen und Endlichen in etwa aufgehoben werden. Das Schaffen der Gottheit ist darnach also nur ein blofses Emaniren oder Zeugen, diese selber nur das erzeugende Princip; ihr gegenüber, die im vedantistischen Sinne, im Geiste des Brahmaismus ewig ruht, aber allein wahrhaftes Sein hat, ist die wirkliche Welt, das Endliche, sein Entstehen wie Vergehen eigentlich nur eine Täuschung (माया), das Resultat einer blofsen Täuschung, der Unkunde des Absoluten, während im Buddhaismus das göttliche Ursein oder Urwesen als Ursache der Welt, die, fort und fort in unendlichen Entwickelungen sich kreisförmig bewegend und durch den Zusammenstofs von durch Sturm bewegten und in einem stets vorhandenen Raum befindlichen Atomen sich bildend, anfangslos ist, mehr geleugnet wird. Von einem ewigen, einigen, persönlichen und von der Welt getrennten Gott, der vor aller Zeit war und alles Sichtbare wie Unsichtbare durch seinen Willen in's Sein rief, schuf, ist jedoch in beiden, so ziemlich in einander verschmolzenen Systemen, keine Rede; er ist ein verborgenes, ruhendes Wesen, aus dem andere entstehen, wie aus Feuer die Hitze.

Die Dinge sind sonach nur der Ausflufs des Mannichfaltigen aus dem Einen, der Gottheit, der unter verschiedenen Entwicklungsstufen vor sich geht, und als dem Urwesen entströmte Producte auch von ihm belebt und beseelt; die Welt bildet gewissermafsen nur die körperliche Aufsenseite der Gottheit, sie ist, so zu sagen, ihr Leib, diese selbst gleichsam die sich in Allem reflectirende Seele, der Centralpunkt, zu dem Alles, was existirt, wieder zurückkehrt. Vor diesem

dunkeln Entäufserungsprocefs des einfachen, gestaltlosen und sich selbst zu einer vielgestaltigen Welt gebärenden oder manifestirenden Urwesens, über das die ältesten Urkunden, die Veden keine zusammenhängende Vorstellungen geben, vor dieser unendlichen Reihe von Emanationen oder Entäufserungen aus dem höchsten Wesen, herrschte zu allererst volle Finsternifs und volle Ordnungslosigkeit; die Welt ruhete blofs in der Vorstellung des unsichtbaren Ewigen, dessen erster Gedanke das den Zeugungsstoff in sich bergende Wasser als das ursprüngliche Element hervorbrachte; dieser bildete sich zu einem Ei mit Sonnenglanz um, aus welchem der grofse Urvater, das geschlechtslose Brahma, das, jedoch mehr persönlich, auch als Parabrahma erscheint, aber, durch den Austritt dreier Principien die ihm eigene Abstractheit zwar mehr verlierend, eben durch Annäherung an das Endliche auch desto pantheistischer gefärbt auftritt, — die bildende Kraft entsprang, die sodann aus den beiden Hälften des nach einem Schöpfungsjahre getheilten Eies Himmel und Erde bildete.

Das ist in Kurzem der Inhalt der Indischen Kosmogonie, wie sie im ersten Buche von Manus Gesetzen, die nächst den Veden als die ältere Gestaltung indischer Bildung anzusehen sind, auf der die nachherige Entwicklung gewissermafsen basirt, aufbewahrt ist, das ist ungefähr die Antwort, welche Manu selbst, Brahma's der Wesenheit aller geschaffenen Dinge kundiger Sohn, mehren Rischis auf ihre Bitte, er möge sie über die Bildung des Universums belehren, gab und die ein trefflicher Gelehrter also nach dem Urtext wiederzugeben versucht hat:

„Einst — spricht Manu im fünften Sklokas — war dies alles Finsternifs,
unerkannt, unbezeichnet auch,
Unenthüllt noch, unerkennbar, als wie noch ganz in Schlaf versenkt.
Der selig Selbsständige darauf, der unenthüllt enthüllende,
Der Wesen Anfang, so stets wächst, war's, der wirksam die Nacht
zerstreut;
Der nie durch Sinne zu greifen, unsichtbar, unbegreiflich stets,
Ein Allwesen, so undenkbar, der Er selber in Wahrheit ist.
Der nachdenkend aus eigenem Leib schaffen wollend der Wesen viel,

Wasser erschuf er da zuerst, des Lichtes Saame ward erzeugt;
Ein Ei war es wie Gold glänzend, leuchtend dem Tausendstrahler gleich.
In dem lebte durch eigene Kraft Brahma, Ahnherr des Weltenalls.
In dem Ei sals nun ein Jahr lang nichts thuend jener Göttliche,
Selber dann durch des Geistes Sinnen hat er das Ei entzwei getheilt.
Aus den getheilten Stücken dann bildete Erd' und Himmel er,
Mitten Luft und die acht Länder, der Wasser Haus, das ewige.
Drauf hervor zog aus dem Selbst er den Geist, der ist und nicht ist auch;
Aus dem Geist dann der Ichheit Kraft, so ein Warner und König ist.
Die grolse Seele zuförderst, dreifacher Art die Wesen all,
Die der Sinn falst, die Eindrück' all, die fünf Sinne allmälig auch.
So nun dieser Gebild' zarte, der sechs Wesen gewalt'ger Kraft,
Mit des Selbst's Ausflufs durchdringend, bildet er alle Dinge dann.
Nun regen drauf die Beweger, die mächtigen, sich, im Wirken all
Wird aus zartem Gebild des Geist's allen Seins Grund, der nie vergeht.
Von diesen sieben Kräften nun männlichen Wirkens geht hervor,
Durch sterblichen Gebilds Ausflufs, aus dem Ewigen Vergängliches.
Stets an sich des Ersten Art, ihm nachfolgend, das andere stets;
So wie jeglichen Dings Stelle, also wird seine Art gerühmt." [1])

Einem andern Bericht zufolge war im Anfange, noch ehe Etwas war, nur das unbestimmbare, unaussprechliche und absolute Urwesen; dieses brachte, um sich zu manifestiren, zuerst ein übergrolses Ei hervor, das nach Ablauf eines Jahres gespalten wurde; die eine Hälfte seiner Schaale, die goldene war der Himmel, die andere, die silberne war die Erde. Aus dem Keime des Eies wurden die Berge, aus den dünnen Häutchen, in welchen der Keim und die Feuchtigkeit enthalten war, wurden die Wolken und der Blitz, aus den Adern des Keimes die Meere und aus der den Embryo einschliefsenden Feuchtigkeit wurde der Ozean. . . .[2])

Die angeführten kosmogonischen Züge überheben uns der Mühe, hier deren noch mehrere anzuführen,[3]) indem die Vorstellungen, wenn auch nicht alle gleich, doch gleicher

---

1) F. Schlegel, über d. Sprache u. Weisheit d. Inder S. 274 ff. Vgl. Mayer, mythol. Lexic. II, 471.

2) Oupnek'h. I, 27.

3) Vgl. Kröger, die ind.-pers. u. chines. Religionss. S. 88 ff.

sinnlich-oberflächlicher Natur sind. Diese geben aufserdem schon eine hinreichende Einsicht in das trübe, sinnlich-niedrige Verhältnifs, in dem in der indischen Theologie das Creatürliche zum s. g. göttlichen Urprincip steht. Mag sich auch in einigen mythologisch-philosophischen Systemen von dem s. g. göttlichen Urwesen eine weniger grobe und mehr geistige Auffassung kundgeben, die Ansichten über die Weltentstehung sich edler gestalten, als es bei den Vorstellungen der ältern vedischen Zeit der Fall ist: der biblischen Anschauung von Gott und der Welt als seinem Werk kommt, wie ersichtlich, hier gar Nichts gleich und wol kann man mit Jones sagen, dafs eine erhabenere Stelle, vom ersten bis zum letzten Wort nie aus einer menschlichen Feder kommen könne und werde, als die ist: »Am Anfange schuf Gott Himmel und Erde.« [1]) Das Erhabene dieser Stelle wird durch keine indische Darstellung in etwa erreicht. Eine wirkliche Weltschöpfung ist den Indern etwas völlig Unbekanntes. Die Welt ist nur ein Ausflufs aus dem namenlosen, in sich verschlungenem Urwesen, somit kein Product des göttlichen Willens, sondern ein blofses, nichtiges Educt aus dem Urwesen, welcher Procefs von der indischen Philosophie unter den verschiedenartigsten und buntesten Bildern und auch wol als eine Opferung Brahma's dargestellt wird; alle Dinge sind in einer steten, stufenweisen Degradation von dem Centrum, dem unpersönlichen Brahma oder Es begriffen, sind blofs die Vielheit des einfachen und ewigen göttlichen Urseins, das in die Elemente der Natur aufgelöste, auseinandergefallene Brahma selbst.

Gott und Welt, Geist und Materie sind Eins, Gott ist das All und das All ist Gott. Das Wesen der Welt, die eigentlich nur ein blofses Traumbild ist, ist eins und untheilbar mit dem Wesen Brahma's, aus dem sie entlassen wurde.[2])

„Das Anfangslose, Höchste, Brahma ist's, der weder Sein noch Nichtsein,
Der, überall mit Hand und Fufs, mit Aug' und Haupt und Mund verseh'n

1) S. Abhdl. über d. Gesch. u. Alterthüm. Asiens (herausg. v. Kleuk.) I, 197.

2) Scherr, Geschichte der Religion S. 115 u. Fr. Windischmann, Sancara p. 150 sq.

Und überall auch mit Gehör, in dieser Welt wohnt, sie umfassend;
Der, frei von allen Sinnen, mit der Sinnen Kräften strahlt;
Vom Hange frei, das All erhällt, von Trieben frei, sich ihrer freu't;
Der in den Wesen ist und aufserhalb; beweglich, unbeweglich;
Der Freiheit wegen nicht zu schaun; fern und nahe;
Untheilbar und doch wie getheilt bestehend in den Wesen.

Ich bin des ganzen Weltalls-Ursprung, so wie die Vernichtung auch,
Aufser mir giebt es kein anderes Höheres nirgends mehr, o Freund!
An mir hängt dieses All vereint, wie an der Schnur der Perle Zahl.
Ich bin der Saft im Flüssigen, Schall in der Luft, im Mann der Geist. —"

Solche und ähnliche minder oder mehr grobe, materialistisch-pantheistische Anklänge kehren in der gesammten indischen Theologie und Philosophie wieder. Knospenreiche Keime liegen schon in den Veden, Upanischaden und in den Vedantinen vor. Strenge genommen kennt also der Inder nur das All-Eins, das Welt-Gott und Gott-Welt zugleich ist; ein geistiger, persönlicher Gott als ein von der Welt getrenntes Wesen findet bei ihm keinen Platz[1]) und eine Schöpfung dieser Welt ist ihm fremd.

Merkwürdig ist es, dafs das Bild vom Weltei, das sich in den Veden freilich in der Gestalt noch nicht vorfindet, bei so vielen Völkern des Alterthums, die es liebten, die sichtbare Welt damit zu vergleichen und sich dieses nur als Symbols der Welt zu bedienen,[2]) wiederkehrt; so bei den Indogermanen wie Orientalen. Die Mythe von einer Eigeburt, deren erster Ursprung unsicher ist, war in der antiken Welt weit verbreitet und aller Wahrscheinlichkeit nach wollte man dadurch die Art und Weise der Weltentstehung versinnbilden. So erscheint Brahma in einem goldstrahlenden, vierzehngestreiften Weltei, das wurde, als das ewige Urwesen sich offenbaren wollte; es theilte dasselbe durch seinen Gedanken nach einem Göttertag und aus der goldenen Hälfte entstand der Himmel, aus der silbernen die Erde.[3]) In der

1) Wuttke, Gesch. des Heidenthums II, 200 ff.

2) Plut. Symp. II, 6. Aristoph. Av. V. 692. Macrob. Saturn. VII, 16. Varr. b. Prob. Eclog. VI, Vgl. Athenag, legat. pro Christ. c. XVIII.

3) Vgl. P. v. Bohlen, das alte Indien I, 162 u. Görres, Mytheng. I, 82 u. 177.

ägyptischen Mythe läfst Kneph dem unerzeugten, unsterblichen Gott ein Ei aus dem Munde werfen, aus dem sodann Phtha, der Weltbildner hervorging; auch Osiris entstand aus einem Ei.[1]) Ebenfalls kennen die Orphiker ein aus dem Wasser als dem Urelemente entstandenes Weltei, aus dem alle Dinge entstanden,[2]) wie denn auch auf die Existenz dieses übergrofsen und erstgeborenen Welteins (*τὸ ὑπερμέγεθος καὶ πρωτογόνον ὠόν*), des Ureis (*ὠόν πρώτιστον*), wie es Aristophanes nennt, die Frage: in der ältesten griechischen Philosophie: »Was war früher — das Ei oder der Vogel?« deutlich zurückweist.[3]) Dasselbe kommt als das wundersame (angebliche) Schlangenei der Druiden bei den Kelten, von dessen Ursprung sie gar seltsame Dinge erzählen, wieder zum Vorschein und soll nach Plinius ein Petrefact, gewesen sein.[5])

Die kosmogonischen Ansichten der Arier, (Baktrer, Meder und Perser) haben vorzugsweise vor allen übrigen Völkern des Heidenthums, was die Zeiträume oder Tage und die Ordnung der einzelnen Theile der Schöpfung betrifft, eine merkwürdige Uebereinstimmung mit den hebräischen. Weil auch die Ideen über das Göttliche mehr vergeistigt und reiner erscheinen, so kann es uns nicht Wunder nehmen, wenn auch ihre Religion überhaupt einen höhern, sittlichern Charakter an sich trägt und dadurch zugleich der alttestamentlichen Offenbarung sich in etwa annähert. Jedoch ist das nur in weniger wesentlichen Punkten der Fall. Wenn sich auch hier nicht die Dinge ursprünglich aus Einem Urwesen oder dem Ur-Eins entwickeln, wie bei den Chinesen, noch aus demselben emaniren, wie bei dem indischen Brahma: so sind doch auch die Vorstellungen dieser Völker, über den Ursprung der Dinge, wie sie in der zoroastrischen Religion vorliegen, immer noch sonderbarer und dunkler Natur genug.

Auch hier begegnen wir einem göttlichen Urwesen, einer s. g. Urgottheit, deren Sein aber in der That ein sehr räthselhaftes

1) Euseb. Praep. evang. p. 41 u. 115 u. Diod. Sic. I, 27.
2) Creuz., Symb. III, 304 u. Lobeck, Aglaoph. I, 474.
3) Aristoph. V. 575 u. Plat. Gast. II, 3.
4) Barth, über die Druiden bei den Kelten. S. 22.
5) Hist. nat. XXXIX, 3.

ist, dem seiner Bedeutung nach sehr dunkeln Zervane — akarene, das man, während Anquetil du Perron, v. Bohlen, Kröger und Andere es falsch als das »unerschaffene All« deuten, mit Neuern richtiger als den unendlichen Raum oder die unendliche Zeit, aus der Alles stammt und die deshalb die Ursache der Schöpfung genannt werden kann, erklärt. Aus ihr als der Urgottheit, glaubte man früher, wurden vermittelst des schöpferischen Wortes »Honover« die vier chaotisch durcheinander liegenden Urkräfte und Urstoffe — Licht und Finsternifs, Feuer und Wasser — wie die Geisterwelt hervorgebracht, womit sie denn nach Art des indischen Brahma oder Tat gleichsam verschwindet oder doch vom Schauplatz zurücktritt, um andern Geistern Platz zu machen.[1]) Ormuzd (اُرمَز, سسوسع بلا سسعد der die Welt hervorbringt und hinterher Ahriman (اَهْرِمَن) deren Verhältnifs zu dem an die Spitze der Lehre Zoroasters gestellten Urwesen sich schwer ergründen und ganz genau bestimmen läfst, stehen als das gute und böse Princip, das Sein und Nichtsein (Licht und Finsternifs) sich einander feindlich gegenüber. Ersterer ist jedoch nach neuern Forschungen eigentlich das eine, höchste und ewige Urwesen in dem ursprünglichen Parsensystem, der eigentliche Urheber der sichtbaren Welt, der Gott des Lichtes und Begründer alles Reinen und Guten.[2]) Obgleich in den Zendschriften als der mächtige Schöpfer gepriesen, ist er ein solcher in strengem Sinne doch nicht; denn neben ihm und vor seinem schöpferischen Wort ist der Stoff in seinen allgemeinsten Elementen bereits vorhanden, der ihn bei der Schöpfung wie das feindliche Wesen beschränkt. Aber weil Ahriman gegen alles das feindlich gesinnt ist und es zu vernichten sucht, so wird eben dadurch die ganze

---

1) Vgl. Röth, Gesch. der abendl. Philos. S. 393. — Scherr, Gesch. der Religion I, 168 ff.

2) I. Müller, Untersuchungen über den Anfang des Bandehesch in d. „Abh. d. Kgl. B. Ak. der Wissenschaften (phil. philol. Kl.)“ III, 615 ff. u. in d. Bayer. Gel. Anz. (1845) N. 66 S. 538 ff. Spiegel. in d. „Allg. L. Ztg.“ (1845) N, 73, S. 581. u. in s. so eben erschienenen gelehrten Forschungen.

Welt der Schauplatz des fortwährenden Kampfes jener beiden Gegensätze. Nur in dem steten Gegensatze und Widerstreite kann die Welt bestehen, die nach Mehren nur eine Umwandlung oder die Disharmonie des Einen Urprincips, der höchsten Gottheit ist.[1]) Dieser für die spätere Zeit so verderbliche Dualismus bildete sich namentlich in Vorderasien weiter aus; er zeigte sich bei den Chaldäern als Licht und Finsternifs, bei den Aegyptern als Osiris und Set oder Typhon, bei den griechischen Theologen als die Liebe und die Nacht, bei den Dichtern als Jupiter und die Titanen.

Verschiedene Rationalisten haben einen ähnlichen Dualismus, wie bei den Parsen, so auch bei den alten Israeliten zu entdecken geglaubt. Die Bibel kennt allerdings neben dem guten und allmächtigen Weltschöpfer auch ein böses, diesem feindlich gesinntes Wesen, den Satan; allein ein zweites Urprincip, das dem Schöpfer an Macht in gewissem Sinne gleich wäre, findet sich in Wirklichkeit nirgends vor. Kein einziges Buch des alten oder neuen Testaments spricht von zwei Principien in dem Sinne, wie sonst das heidnische Alterthum sie versteht und Plutarch sie wirklich, jedoch irrthümlich »allen« Völkern zuschreibt. Bei den Hebräern, weil Verehrer des einen und allmächtigen Gottes, findet ein böses Urwesen im Sinne der alten zoroastrischen und manichäischen Lehre kein Unterkommen. Der Satan, von dem die heiligen Urkunden reden, erscheint zwar als Feind des Guten und als Gegner des Reiches Gottes auf Erden, aber auch als der absoluten Macht Gottes vollständig unterworfen. Zach. 3, 1 ff.

Wenn aber bei Plutarch Unkenntnifs mit der jüdischen Theologie eine solche Aeufserung hervorrief, so war es bei Dupuis und seinen Geistesverwandten jedenfalls weniger der Wunsch, den griechischen Schriftsteller vor einem ernsten Dementi zu schützen, als der Hintergedanke, durch solch' eine

---

1) Vgl. Kleuker, Zend-Avesta I, 19. 21. 108. II, 150. III, 55, 59. Vullers, Fragmente über die Religion des Zoroaster. Bonn 1830. Rosenm., altes u. neues Morgenl. I, 1 ff. Rhode, die heilige Sage II, (5. Abh.) 229. Burnouf, comment. sur le Yaçna p. 88. 146. 294 u. 559. Spiegel, in der „Ztschft. der d. morgenl. Ges." V, 221 ff.

Meinung von zwei Principien, da man den Juden und Christen den Glauben an überirdische Wesen, an Engel und Dämonen nicht ganz absprechen konnte, die biblische Kosmogonie wenigstens in dieser Beziehung mit den übrigen in Parallele zu bringen und ihnen gleich zu stellen.

Sehr dürftig, dazu ungenau und unzuverlässig sind die Berichte über die kosmogonische Anschauungsweise der Chaldäer (Babylonier). Hier am Euphrat und Tigris finden sich fast dieselben Ideen über den Ursprung der Welt, denen wir bald am Mittelmeere bei den Phöniziern begegnen werden. Dieselben sind aufser aus Diodor Sic. besonders aus Berosus, der, als Priester des Bel zu Babylon zur Zeit Alexanders des Grofsen oder der Ptolemäer lebend, drei Bücher »*Βαβυλανικά*« schrieb, uns bekannt. Doch sind hiervon nur Fragmente bei F. Josephus (c. A.) und Eusebius [1]) erhalten, von Syncell aus Alexander Polyphistor in Bruchstücken wiederholt und aufbewahrt, [2]) von Fabricius gesammelt [3]) und neuerdings von Richter zusammen herausgegeben.

Was lehrt nun der von Syncell erhaltene chaldäische Schöpfungsmythus, dessen Ursprung man auf den Gott Oannes, der vom erythräischen Meere her an Babylons Küste gekommen sein soll, um die Menschen daselbst Weisheit zu lehren, gern zurückführt und deshalb wol auf fremde Elemente basiren lassen mufs, über den Anfang der Welt? Wie Berosus zufolge nach den heiligen Tempelsagen den Babyloniern Oannes erzählt, gab es eine vorweltliche Zeit, wo Alles Finsternifs und Wasser (*ἐν ᾧ τὸ πᾶν σκότος καὶ ὕδωρ*) war, ein Chaos, das die Keime alles Geschöpflichen in sich enthielt hierauf fuhr der Gott Bel, Baal (בַּל, בַּעַל), die männliche Wesenskraft herab, theilte seine Gattin, das Meer-Weib (*Ὁμόρωκα*, המרקה s. אטרקא die Flüssigkeit, Urfeuchte = Meer, Ocean, der das Ganze einhüllt) in zwei Theile und bildete aus dem einem die Erde, aus dem andern den Himmel.

---

1) Praep. evang. I, 1. 2. IX, 14.

2) Sync. Chronogr. p. 14 sq.

3) Biblioth. graec. XXIV, 185.

Ein finsteres, von Wasser erfülltes Chaos ist es also, das uns hier an der Spitze der chaldäischen Sage entgegentritt; die Schöpfung besteht nur in der rohen Evolution oder Zeugung desselben. Mittlerweile erscheint der Götze Bel, tritt vermittelnd zu dem Urstoff, ähnlich wie bei den Aegyptern und Phöniziern, die die Entwickelung des Chaos und des Welteins auch nicht rein von und durch sich selbst vor sich gehen lassen, sondern einen s. g. göttlichen Geist herbeirufen, der die Sonderung und Bildung vornimmt. Wir haben hier wie anderwärts bei den vorderasiatischen Völkern also eigentlich zwei Naturgottheiten, die männlich zeugende und die weiblich empfangende. Bel ist also die bildende und befruchtende Kraft, der Leben bewirkende Gott; als Herr der befruchteten Erde, ist er auch Herr des Himmels (בַּעַל שָׁמַיִם) und Sonnengott fungirt, da er nicht allein elementarischer, sondern auch siderischer Natur war. Eine wirklich von der Natur verschiedene und über sie frei herrschende Macht, ein absoluter Gott ist jedoch hier nicht vorhanden.

Was Diodor Sic. über die Chaldäer berichtet, stimmt im Wesentlichen mit dem Obigen überein; nach ihm haben sie gemeint, dafs die Natur der Welt ewig sei und keinen Anfang habe. [1])

Wenig besser als mit den besprochenen kosmogonischen Ideen steht es um die der alten Aegypter. Zwar ist über die gesammte älteste Theologie derselben ein ziemlich dichter Schleier gezogen, aus der, weil von den Priestern nach Kräften geheimgehalten, sich nur mit Mühe eine bestimmte und einheitliche Ansicht heraus construiren läfst; aufserdem sind die schriftlichen Bruchstücke über die kosmogonischen Mythen sehr gering. Doch werden wir durch diese sowohl wie durch den Geist jener hinreichend belehrt, was jenes Volk, das wegen seiner Weisheit im Alterthum so berühmt war, in dieser Beziehung gedacht hat.

---

1) Diod. Sic. II, 30. Vgl. Görres, Mytheng. I, 307 (der jedoch aus Hieronymus unrichtig citirt). Münter, Religion der Babylonier S. 36. Gesenius, Comment. über Jesaia II, 327 (2. Beil.)

Eine ewige Urmaterie ist es, welche hier als Anfang (*ἀρχὴ*) gesetzt erscheint, aus dem sodann alle Dinge, vor Allem die vier Hauptbestandtheile der Welt — Feuer, Luft, Wasser und Erde hervorgehen (... *εἶτα τὰ τέσσαρα στοιχεῖα ἐξ αὐτῆς διακριθῆναι, καὶ ζωά τινα ἀποτελεσθῆναι*, wie Diogenes v. Laerte in seiner Einleitung sagt); anfangs waren Himmel und Erde ungeschieden, sie hatten in der von Ewigkeit her vorhandenen Mischung der Dinge, in dem Chaos (*σύστασις*) einerlei Gestalt und erst nachher fingen die ursprünglichen Elemente (*σώματα*) des Chaos an sich zu trennen, wodurch und vermittelst eines den Dingen immanenten s. g. göttlichen Geistes dann das All die an ihm sichtbare Ordnung bekam.[1]) Nach einer andern altägyptischen Sage hat der Urgott durch den Urgeist Kneph, der selbstwillig aus ihm, dem Urwesen hervorgegangen, die Welt in ihrer Urform, hervorgebracht; nachher ist Phtha (der Erstgeborne), der Porphyrius zufolge[2]) aus einem von Kneph ausgeworfenen Ei entstand, gekommen und ist, dieser anfänglich als Urschlamm in sphärischer Gestalt (Weltei), als träge und unbeweglich gedachten Materie sich bemächtigend, so das belebende und bewegende Princip, der oberste, künstlerische Demiurg der Welt geworden.[3]) Diese primitive Hyle erscheint hier auch als Neith, die Urnacht (Athor, Athyr); sie ist das passive weibliche Princip, der ursprüngliche mütterliche Stoff, aus deren Schoofs der Gott als Sonne (Osiris) hervorging, welche sodann die ganze Natur belebt und gestaltet.

Wenn nun auch der ägyptische Schöpfungsmythus von einem Alles durchdringenden Geist (Phtha, *πνεῦμα*), von einem begeistigenden Princip spricht, so leuchtet doch ein, dafs die altägyptische Auffassung der Weltbildung nach den uns überlieferten, dürftigen Resten von der biblischen eine

---

1) ... *κατὰ γὰρ τὴν ἐξ ἀρχῆς τῶν ὅλων σύστασιν μίαν ἔχειν ἰδέαν οὐρανὸν καὶ γῆν, μεμιγμένης αὐτῶν τῆς φύσεως· μετὰ δὲ ταῦτα διαστάντων τῶν σωμάτων ἀπ' ἀλλήλων τὸν μὲν κόσμον περιλαβεῖν ἅπασαν τὴν ὁρωμένην ἐν αὐτῷ σύνταξιν.* Diod. Sic. I, 7. (11.) Vgl. Herod. Hist. II, 37 u. Euseb. Praep. ev. III, 4.

2) Euseb. Praep. evang. III, 11.

3) Euseb. Praep. evang. I, 9 (10) u. Görres, Mytheng. 360.

grundverschiedene ist. Einen wirklichen, ewigen, geistigen schöpferischen Gott kennen die alten Aegypter nicht, sondern nur eine ursprüngliche Hyle, aus der alle höhere und niedere Dinge entstanden sind; diese scheint bereits schon in dem alten System aller jener Völkerschaften die Hauptrolle gespielt zu haben, welche in der Sündfluth ihren Untergang fanden. Jede Spur einer speculativen Idee eines absoluten Gottes und einer wirklichen Schöpfung fehlt in der ägyptischen Naturphilosophie; wie überhaupt die heidnische Philosophie, so machte auch sie mit dem blinden Urstoff den Anfang. Die wirkliche, sichtbare Welt erscheint somit auch nur als ein stufenweiser Ausflufs aus dem einen finstern Urgrund aller Dinge, welches unpersönliche Urwesen, das in Folge der Weltbildung seine Einheit opfert, auch selbst bei den Gebildeten unter dem ägyptischen Volke, der Priesterclasse als das einzige, höchste Wesen gegolten zu haben scheint; indem das Volk die Kräfte und Eigenschaften dieses monströsen Urwesens, der Natur, mit der Zeit personificirte, entstand die lange Reihe von bunten Gottheiten in den verschiedenen Theilen Aegyptens, an deren wirklicher Existenz die Masse des Volkes keinen Zweifel hegte. Das ganze ägyptische Religionswesen, mit dem Gott-Fatum an der Spitze seiner verschiedenen Gottheiten, trägt deshalb auch eine durch und durch materialistisch-pantheistische Färbung an sich. So denken schon mehre Alte — Manetho, Hekatäus und Chäremon; nicht anders urtheilet Eusebius mit vielen neuern Gelehrten.[1])

Wenn dennoch Einige den alten Aegyptern die Schöpfungslehre vindiciren wollten, so geschah das ohne irgend welchen haltbaren Grund. Schon früher ist das nur in Folge eines Mifsverständnisses einer aus Chäremon geschöpften dunkeln Stelle des Neuplatonikers Jamblichus geschehen, die indefs wenig oder gar nichts beweist.[2]) Anders verfahren hier neuere Gelehrte. M. Uhlemann möchte zu dem Ende es gerne be-

1) Brucker, Hist. crit. I, 298 sq. u. Movers, die Phönicier I, 134.

2) De myst. Aegypt. VIII, 3.

zweifeln, dafs die von Diodor mitgetheilte Theorie, in dem auch nach ihm weder von einem Schöpfer, noch von einer Schöpfung die Rede ist, ursprüngliche ägyptische Ansichten und Speculationen enthalte, er will sie daher in eine spätere Zeit hinaufsetzen; ihm liegt die Vermuthung nahe, dafs entweder Diodor sich bestrebt, jonische Speculationen auf ägyptischen Boden zu verpflanzen und mit ägyptischen Mythen, die ihm mitgetheilt worden, zu verweben, oder dafs zu Diodors Zeiten Ansichten der jonischen Schule in Aegypten wirklich Eingang gefunden und von den Priestern in dieser Form vorgetragen worden. [1]). Beides ist freilich denkbar, aber unwahrscheinlich und unerwiesen. Auch hat es mit dem angeblich offenbaren Widerspruch, welchen Uhlemann zwischen Diodors Bericht und der »ursprünglichen religiösen Anschauungsweise,« die ihm das Turiner Hymmologium [2]) giebt, dessen erstere Kapitel (1—15) von der Weltschöpfung handeln, findet, in der Wirklichkeit wenig auf sich. Der Werth dieses Hymmologiums mit seiner dunklen und mysteriösen Sprache bleibt vorerst immer sehr in Frage gestellt, so lange der Boden noch ein so unsichrer ist, auf dem seine Entzifferung beruht. Aufser andern Gründen räth dieser Umstand allein schon zur Vorsicht, wenn neuere Aegyptologen uns mit etlichen so seltsamen Dingen beschenken, an die bisher kein besonnener Forscher geglaubt hat. Oder wird es denn Irgendeiner auf Seyffarth's Entzifferung eines Kapitels des Todtenbuches hin annehmen, dafs die alten Aegypter die Trinität gelehrt hätten? [3]) Und wird man es Uhlemann auf's Wort glauben, wenn er uns sagt, dafs die Mosaische Kosmogonie, weil sie eine grofse Aehnlichkeit mit der ägyptischen habe, ohne Zweifel aus dieser hervorgegangen, die Welt nach der Lehre der alten Aegypter aus Nichts geschaffen, alles Vorhandene aus der allmächtigen Hand der »schaffenden Gottheit Osiris (Licht, Sonne)«

1) Die Wissenschaften der alten Aegypter S. 32.

2) Lepsius, das Todtenbuch der Aegypter. Leipz. 1842.

3) Theologische Schriften der alten Aegypter nach dem Turiner Papyrus zum ersten Male übersetzt. S. 6.

hervorgegangen sei, von einem untergeordneten Chaos sich in dieser Kosmogonie keine Spur finde? Diese Aeufserungen ständen ähnlich wie die Urheber derselben, wenn sie überhaupt auf Wahrheit beruheten, vereinzelt da und dazu im Widerspruch mit dem ganzen Alterthum. Sind auch die in dem Papyrus niedergelegten Ansichten für die ältesten zu halten, wie sie dereinst von den ersten Priestern ausgesprochen, geheiligt und in jenen wie andern hieroglyphischen Schriften der Nachwelt überliefert worden, sie stehen, was Einfachheit, Erhabenheit und Glaubwürdigkeit betrifft, weit hinter denen in der Bibel aufbewahrten zurück und vereinzelt da. Aufserdem braucht daraus, dafs der Stoff nirgends direct genannt, nicht nothwendig gefolgert werden, Osiris, der Schöpfer (Tro) habe keine rohe ungebildete Masse vor sich gehabt und deshalb aus Nichts geschaffen. Offenbar ist der Gott Osiris (die Sonne), der hier ohne Weiteres als der Weltschöpfer gedeutet wird, etwas ganz Anderes, als der אֱלֹהִים der Genesis; er ist nur das active und zeugende oder männliche Princip, der Demiurg und nicht der biblische Schöpfer.

Auch stellten sich bei der Erforschung der kosmogonischen Anschauungsweise der Phönizier eigenthümliche Hindernisse in den Weg, welche jedoch weniger aus dem Mangel an Nachrichten darüber, als aus dem Zweifel über die Aechtheit und das Alter derselben herrühren.

Weil die Urgeschichte dieses wichtigen Volkes, als dessen Verfasser der Berytier Sanchuniathon gilt, erst im zweiten Jahrhundert in dem Byblier Philon einen Uebersetzer in's Griechische fand (*τὰ φοινικικά*) und aus dieser Bearbeitung wiederum Eusebius schöpfte, so haben wir das, was von der phönicischen Kosmogonie überhaupt noch vorhandeu ist, erst aus der dritten Hand. In Anbetracht dieses Umstandes und wegen des Dunkels, das über die Existenz, wie Zeit- und Lebensverhältnisse Sanchuniathons selber herrscht, wollten Mehre den von Eusebius aufbewahrten Bruchstücken[1]) wenig

1) Praep. evang. I, 10. 11. Vgl. Jablonski, Panth. aegypt. I, 180 u. Seyff. Grundr. der Mythologie. S. 66. 73. 141.

Werth beilegen; so aufser Ursin und Dodwell im siebzehnten Jahrhundert namentlich Movers und Lobeck in jüngster Zeit. Und während nun Einige sich dahin äufserten, dafs dem Sanchuniathon von Philon, wenn auch nicht Alles, so doch sehr Vieles sehr leicht angedichtet, aufserdem späterhin Manches von Eusebius falsch verstanden sein könne, erklärten Andere das Ganze für ein blofses Machwerk Philons, das zusammengeschmiedet, um seinen euhemistischen Atheismus durch den Mund eines uralten Schriftstellers Eingang zu verschaffen oder doch aus einem hermetischen ägyptischen Buche mittelbar oder unmittelbar gezogen sei.[1])

Hiernach hat es mit den Ueberresten des angeblich ältesten phönicischen Schriftstellers, dessen Namen selbst in letzterer Zeit die Orientalisten zu immer neuen, oft seltsamen Etymologien veranlafst hat,[2]) allerdings seine eigene Bewandnifs. Aber wie es sich auch mit dem historischen Werth der fraglichen, von Orelli herausgegebenen Fragmente verhalten mag: wie weder die übergrofse Bewunderung, welche französische Freigeister in so närrischer Weise denselben zu Theil werden liefsen, begründet ist, ebenso verkehrt und grundlos ist es, den Sanchuniathon als einheimische phönicische Quelle ganz und gar bezweifeln oder leugnen zu wollen. Ohne uns aber über diesen streitigen Punkt ein weiteres Urtheil zu erlauben, fassen wir einstweilen die kosmogonischen Ideen in's Auge,[3]) welche bisher durchweg als ursprünglich phönicisch angesehen und als solche von einem namhaften Gelehrten jüngst mit grofsem Scharfsinne wieder geltend gemacht worden sind.[4])

Ein ewiges, finsteres Chaos, Χάος (Báau, בהה), das als

1) Movers, die Unächtheit der aus Eusebius erhaltenen Fragmente des Sanchuniathon in d. „Bonner Zeitschrift f. Theol. u. Philos. (1836)" VII. (1) 51—91 u. dessen Phönicier I, 116. Vgl. Fabric. bibl. graec. I, 164 (224) u. Hengstenb. Beiträg. II, 209 ff.

2) S. Renan im „Journ. asiat. (1856, Janv.)" VII, 85.

3) Sanchuniathonis Berythii quae fuerunt fragmenta etc. (Lips. 1826.) (p. 8.)

4) Ewald, Abhandlung über d. phönic. Ansichten v. d. Weltschöpfung. Götting. 1851.

trübe, dicke Luft erscheint, ist das materielle und passive Urprincip, der Anfang des Alls;[1]) mit diesem trägen Urstoff verbindet sich der Geist, *πνεῦμα*, als das active Princip, der jedoch selbst seiner eigenen Thätigkeit nicht inne wird (*αὐτὴ δὲ οὐκ ἐγίνωσκε τήν αὐτοῦ κτίσιν*) und aus ihrer gegenseitigen Vermischung entstand *Μώτ*, welches seiner ursprünglichen Bedeutung nach dunkle Wort Movers mit dem ägyptischen *Mau* (Mutter, Isis), und Ewald mit dem arabischen ﻣﻮﻝ (Stoff) in Verbindung gebracht hat;[2]) diese schliefst den Samen, die Lebenskeime aller jetzigen Dinge in sich (*πᾶσα σπορὰ κτίσεως καὶ γένεσις ὅλων*), aus ihr entwickelt sich alles Werden vernünftiger wie vernunftloser Wesen. Auf diese feuchte Masse (*ἰλύς*) leuchtete die Sonne, die nebst Mond und Sterne, die aus der *Μώτ* hervorgehen, Eusebius zufolge deshalb die eigentliche Urheberin der ganzen Schöpfung ist.

Man sieht hieraus, dafs gemeinschaftliche Ideen auch in dieser Kosmogonie, auf deren verschiedene Darstellungen, als im Wesentlichen gleiche, weiter einzugehen unnöthig ist, wiederkehren; aber das ist auch Alles. Nicht genug, dafs das ganze äufsere Gepräge derselben ein mythologisches und von der Mosaischen Kosmogonie grundverschiedenes ist, darf man hiebei nicht übersehen, dafs sie in wesentlichen Punkten sehr von einander abweichen. Während dort ein Gott Alles und zwar gut erschafft, wird hier an die Stelle eines schöpferischen Actes eines allerhöchsten Gottes und seiner Thätigkeit die rohe Evolution der Naturkräfte gesetzt, bei welcher der vermittelnde Geist eine geringfügige Rolle spielt. Von einem Einflufs der Gottheit bei der Weltbildung sieht man hier eigentlich nichts; Alles entsteht in seiner gegenwärtigen Gestalt aus einer ewigen Materie durch eigene, bewegende Selbstthätigkeit, wie bei den Aegyptern und Babyloniern. Es ist deshalb auch lächerlich, mit einigen Rationalisten den Ursprung

1) *Τὴν τῶν ὅλων ἀρχὴν ὑποτίθενται ἀέρα Σοφὼδη καὶ πνευματώδη . . . πνοὴν ἀέρος σοφώδους καὶ χάος θολερὸν, ἐρεβῶδες· ταῦτα δε εἶναι ἄπειρα καὶ διὰ πολὺν αἰῶνα μὴ ἔχοντα πέρας.*

2) Abhandl. S. 30. 31 u. 66.

der Mosaischen Kosmogonie auf die Phönicische zurückzuführen,[1]) oder die ältesten Kosmogonien der Aegypter und Phönicier in der Hauptsache als mit dem übereinstimmend zu halten,[2]) was 1. Mos. 1, 1 berichtet wird.

Begeben wir uns jetzt aus dem Orient in den Occident zurück, so stofsen wir sogleich auf jenes historisch so merkwürdige Volk, das sich so oft und vielseitig mit der Frage nach dem Ursprunge der Dinge und ihrer Bildung beschäftigt hat, wie kein anderes; wir meinen das griechische. Zwei Männer, Homer und Hesiod waren es, die das religiöse Bewufstsein der Hellenen bestimmten und als Urheber der griechischen Theogonie die Grundlage der Hellenischen Religion bildeten. Die bezügliche Anschauungsweise der ältesten Zeit über die Entstehung der Welt, der vorzugsweise die beiden Dichter Worte geliehen in den Theogonien und Kosmogonien, ist durchaus mythisch und unklar. Die Welt ist in ihrem Glauben ursprünglich ein finsteres Chaos.[3]) Aus diesem Chaos, als dem Urwesen, gehen nun Götter und Menschen, die Gott-Natur und die Menschen-

---

1) Fulda, über Kosmogonie, Androgonie u. Menschengeschichte nach der Noach. Fluth in Paulus Memorab. 2. St. S. 102.

2) Rosenmüller, Schol. in Gen. I.

3) Ἤτοι μὲν πρώτιστα χάος γένετ' αὐτὰρ ἔπειτα
Γαῖ' εὐρύστερνος, πάντων ἕδος, ἀσφαλὲς αἰεὶ
(ἀθανάτων, οἱ ἔχουσι κάρη νιφόεντος ὀλύμπου)
Τάρταρά τ' ἠερόεντα, μυχῷ χθονὸς εὐρυοδείης,
ἠδ' Ἔρος, ὃς κάλλιστος ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι,
λυσιμελὴς, πάντων τε θεῶν, πάντων τ' ἀνθρώπων
δάμναται ἐν στηθεσσι, νόον καὶ ἐπίφρονα βουλὴν·
ἐκ χάεος δ' Ἔρεβός τε μέλαινά τε Νὺξ ἐγένοντο.
Νυκτὸς δ' αὖτ' Αἰθήρ τε καὶ Ἡμέρη ἐξεγένοντο,
οὓς τέκε κυραμένη, Ἐρέβει φιλότητι μιγεῖσα
Γαῖα δέ τοι πρῶτον μὲν ἐγείνατο ἶσον ἑαυτῇ
Οὐρανὸν ἀστερόεντ', ἵνα μιν περὶ πάντα καλύπτοι,
ὄφρ' εἴη μακάρεσσι θεοῖς, ἕδος ἀσφαλὲς αἰεί.
γείνατο δ' Οὔρεα μακρά, θεῶν χαρίεντας ἐν ἄυλους
Νυμφέων, αἳ ναίουσιν ἀν' οὔρεα βησσεντα.
ἡ δὲ καὶ ἀτρύγετον πέλαγος τέκεν, οἴδματι θῦον,
πόντον ἄτερ φιλότητος ἐφιμέρου. αὐτὰρ ἔπειτα
Οὐρανῷ εὐνηθεῖσα τέκ' Ὠκεανὸν βαθυδίνη.
Hesiod. Theog. V. 116—133 (700. 740 u. 814). Vgl. Orph, Argon. V. 12sq. (420). Aristoph. Av. V. 692sq. Diog. Laert. III, 12.

Natur, die ganze Welt hervor. Während Homer an die Spitze des Götter-Stammbaumes den Okeanos (*Ὠκεανός*) und die Tethys (*Τηθύς*) stellt, [1]) erscheinen in der Hesiodischen Stammtafel der Götter der Himmel (*Οὐρανός*) und die Erde (*Γαῖα*) als die untersten Glieder, die ewig sind. Das Wesen des Chaos ist also eher als die Götter, die hier aus den verschiedenen Stämmen, aus ihren besondern Sagen und localen Culten vereinigt, vorgeführt werden, deren Geburt und Wesen geschildert, und von deren Weltleben ein gar buntes Bild entworfen wird. Was dieses erst bei Hesiod und in den Kosmogonien der Orphiker vorkommende Chaos, von dem die Alten oft sprechen und in dessen Ausschmückung sich namentlich die Phantasie gefiel, eigentlich gewesen und wie die Alten solches sich gedacht, das ist nicht immer genau zu ersehen. Das Wort *Χάος* (von *ΧΑΩ* s. *χαίνω, χανῶ* leer, offen sein, aufklaffen), [2]) ein weiter, leerer Raum (vgl. skt. ख Luft), zeigt eine gähnende, klaffende Oeffnung, den unter aller Welt gedachten Erdschlund an, der, in der Edda als ein grofser Gag (Schlund) dargestellt, auch von dem altnordischen Mythus vor die Bildung von Meer, Erde und Himmel gesetzt wird, mit *χάσμα* [3]) (vom Rachen eines Thieres) [4]) identisch. So ist das Chaos bald der leere, unermefsliche, Alles umfassende Raum (*τὸ περίεχον*), den man vor der Existenz aller Dinge und zuerst vor Allem vorhanden glaubte, und personificirt [5]) das Unermefsliche, Grenzenlose, das grofse

1) *εἶμι γὰρ ὀψομένη πολυφόρβου πείρατα γαίης*
Ὠκεανόν τε θεῶν γένεσιν καὶ μήτερα Τηθύν. Il. XIV, 200.
ἄλλον μέν κεν ἔγωγε θεῶν αἰεὶ γενετάων
ῥεῖα κατεννήσαιμι καὶ ἂν ποιάμοιο ῥέεθρα
Ὠκεανοῦ, ὅσπερ γένεσις παντέσσι τέτυκται.
Il. XIV, 244. Vgl. Diod. Sic. I, 1.

2) Bei den Aeltern *χάσκω* vgl. altd. ginêm, ginôm, hiare (halare), gähnen vgl. skt. खन्य s. खाय im Part. pass. v. खन् كَن „durchbohren."

3) Opp. Cyn. III, 414.

4) Vgl. *χαστάω* (*χαίνω*) = *χωρέω* Raum enthalten (bei Hesychius).

5) Orph. b. Apollon. Arg. I, 496. Hesiod. Theog. V, 111. 116. (740) u. Schol. Aristoph. Nub. 424. Vgl. Arist. de coel. I, 9. Phys. IV, 2. Sext. Emp. Phyrrh. III, 6. 121 u. adv. Mathen. X, 111. Plat. Pol. p. 614. D. Phaed. p. 111 C. Plat. Symp. p. 178. B. Aristoph. Av. 192 u. Schol. u. Qu. Sm. II, 614.

Leere (magnum inane) [1]), dann die Materie (ὕλη) als eine verworrene, rohe, ungebildete, lichtlose Masse, aus der die Welt sich gestaltete, das Verschlungensein aller Dinge in Eins [2]), oder im Sinne Späterer, der Stoiker wie der Philosophen überhaupt, die es fälschlich von χέω, χεῖσθαι ableiten, das Wasser, die flüssige Masse [3]); in der alten Philosophie hat man hier jedenfalls weniger an Wasser als »reines« Element, als vielmehr an feuchte, wässerige Stoffe gedacht.

Das die Hesiodische Dichtung vom Chaos die älteste Vorstellung von der Entstehung der jetzigen Welt sei, ist wol weniger wahrscheinlich; vielmehr scheint im uralten Glauben des griechischen Mutterlandes der erdumgürtende Ὠκεανός, der Erzeuger aller Dinge, oder doch die flüssige, feuchte Materie überhaupt gewesen zu sein, wohin sich schon Aristoteles mit den Worten äufsert, dafs der alte griechische Physiker Thales im Grunde nur die Grundansicht der ältesten Zeit ausgesprochen habe. [4]) So ist in einem Bruchstücke der s. g. Orphischen Kosmogonie das Wasser oder der Schaum das gemeinschaftliche Princip aller Dinge (ἔκ τοῦ ὕδατος ἰλὺς κατέστησε), wie aus den von Plato im Cratylus und von Clemens v. Alexandrien citirten Versen hervorgeht; [5]) und nach den eben citirten, der Juno und dem Schlafe untergelegten Worten ist auch Homer derselben Ansicht. [6]) Bei den

---

1) Lucret. de rer. nat. IV, 47 u. Virg. Eclog. VI, 31 sq.

2) Diod. Sic. I, 7. Strab. L. XV. Vgl. Ovid Met. I, 5. 7 ff.; de art. amat. II, 467 ff. Aen. VI, 724 ff. u. dazu Heyne's excurs. 13. Cic. de nat. D. II. Macrob. Saturn. VIII, 16. Cudw. I, 72 u. 831 u. Buhle, Lehrb. der Gesch. d. Philos. IV, 156.

3) Plut. Mor. p. 955 E. Zeno b. Schol. Ap. Rhod. I, 498. u. d. Schol. z. Hesiod.

4) Met. I, 3.

5) Ὠκεανὸς πρῶτος· καλλιῤῥόου ἦρξε γάμοιο
ὅς ῥα κασιγνήτην ὁμομήτορα Τηθὺν ὀπυιεν.

Vgl. die συνηθής genannte und von Damascius (περὶ ἀρχῶν) erhaltene Kosmogonie in Chr. Wolfs anecd. graec. III, 252 sq.

Ἔστιν ὕδωρ ψυχῇ, θανατὸς δ' ὑδάτεσσιν ἀμοιβή·
Ἐκ δ' ὕδατος γαίη, τοδέ δ' ἐκ γαίης πάλιν ὕδωρ·
Ἐκ τοῦ δὲ ψυχὴ, ὅλον αἰθέρα ἀλλάσσουσα.

Clem. A. VI. 624.

6) Hom. Il. XIV, 200. 244. 301 ff. Vgl. Heyne z. Il. II. u. VII, 99. u.

Indern ist der erste Gedanke der Gottheit das Wasser, in welchem Brahma den Zeugungsstoff birgt und in den Zendschriften wird solches als ein heiliges Element gefeiert.[1]) Ebenso ist bei den Aegyptern das Wasser bei der Weltbildung ein wesentliches Moment;[2]) desgleichen bei den Phöniciern und Babyloniern.[3]) Namentlich gab das Wasser auch bei den Reinigungen der Alten ein nicht unwichtiges Moment ab und wurde vielfach gebraucht. Auch Tertullian legt vor allen Elementen dem Wasser einen besondern Vorzug bei.[4]) Diese Meinung von dem Ursprunge der Dinge, welche Aristoteles zufolge zugleich Veranlassung gegeben, dafs die Götter beim Styx schwuren,[5]) ist also eine uralte und im Alterthume weit verbreitet; sie blickt deutlich auch in der Mosaischen Schöpfungsgeschichte durch, die vorzugsweise eine neptunische zu nennen ist. Vgl. 1. Mos. 1, 2. Ps. 104, 6. Auch das N. T. scheint stark darauf hinzudeuten, dafs die Erde aus wässerigen Stoffen hervorgegangen oder doch das Wasser als Urstoff bei der Erdbildung das vorherrschende Element gewesen; denn allem Anscheine nach fafst der Apostel den Grundgedanken aller Kosmogonien kurz zusammen, wenn er die Erde ἐξ ὕδατος καὶ δι' ὕδατος συνεστῶσαν τῷ τοῦ θεοῦ λογῷ nennt? 2. Petr. 3, 5. Wol nicht mit Unrecht hat die-

---

z. Virg. Georg. IV, 382 wo der Oceanus der „pater rerum" genannt wird. Plut. de plac. philos. I, 3. u. die Comment. z. Pind. Od. I, 1. (Ἄριστον μὲν ὕδωρ.)

1) Man.-Dharm. Sast. I, 5. 6. Zend-Av. I, 386.

2) Plut. de Is. et Osir. c. XXXVI.

3) „Sie (die Lehre von dem Wasser als dem Urprincip) ist in der Mosaischen Urkosmogonie ausgesprochen, sie war von den Aegyptern und Phöniziern angenommen, von diesen erhielt sie aller Wahrscheinlichkeit nach Thales, der aus Phönizischem Stamme gewesen sein soll, er legte sie in die jonische Philosophie nieder, und so kam sie zu den Griechen! Münter, Religion der Babylonier S. 43.

4) De bapt. III, 256.

5) Καὶ τὸν ὅρκον τῶν θεῶν ὕδωρ (ἐποίησαν scl. diejenigen alten griechischen Theologen welche dem Okeanos und der Tethys die Bildung des Alls zuschreiben) τὴν καλουμένην ὑπ' αὐτῶν Στύγα τῶν ποιητῶν. Τιμιώτατον γὰρ τὸ πρεσβύτατον· ὅρκος δὲ τὸ τιμιώτατόν ἐστιν. Met. I, 3.

Ansicht gegenüber der vulkanischen daher immer ihre Vertheidiger gefunden. [1])

Sehen wir uns hiernach bei den griechischen Philosophen um! Vielleicht dafs sie uns etwas Genaueres über den Ursprung der Dinge sagen, als die alten Dichter es mit ihren Mythen gethan haben? Wenn man erwägt, dafs die Philosophie, dieser »abgerissene Funke von der ewig flammenden Sonne der Wahrheit,« wie Clemens v. Alexandrien sagt, die den Bessern unter den Griechen verliehen worden, schon längst, wenn auch unter einem mehr theologisch-mythologischen Gewande, bei den Barbaren geblühet, in Indien bereits nach den verschiedensten Seiten hin so ziemlich sich versucht, ja dafs die meisten Weisen der alten Völker schon längst philosophirt: wol sollte man mit Recht über eine so wichtige Frage nähere Aufschlüsse erwarten! Aber sagt uns denn die griechische Philosophie über das grofse kosmogonische Problem des Weltursprunges etwas Bestimmtes? Giebt sie uns etwa eine befriedigende Aufklärung darüber, wie aus einem Urwesen eine Vielheit der Dinge entstanden, wie das Ganze geworden? Möglich, dafs ihre Versuche, wenn nicht gleich, so doch später beim Wiederscheine semitischer und ägyptischer Weisheit bedeutender und erfolgreicher waren!

Die ersten Anfänge der griechischen Philosophie geben sich bekanntlich in den mythologischen Dichtungen kund, die jedoch ganz unbedeutend und mythisch gefärbt sind; aus ihnen entnahmen die ältesten griechischen Weisen ihre Ideen, kleideten, was bisher Poesie war, in eine Art von System um, irgend ein Element als das ursprüngliche und ewige Princip der Dinge setzend.

Thales von Milet (600 v. Chr.) ist der erste und äl-

---

1) Des calculs si précis peuvent faire un instant illusion à des esprits peu attentifs. Mais un état primitif d'incandescence et de volatilisation est évidemment incompertible avec l'immersion au sein des eaux, telle que nous la depeint Moïse. Il faut être étrangement possidé de l'amour des systemes pour supposer qu'un soleil s'encroûte. On conçoit un feu qui se dissipé, qui s'éteint; mais un feu ardent qui se concentre et s'enferme peu à peu lui-même sous une croûte legère, ne se conçoit pas.“ V. de Bonald, Moïse et les géol. mod. p. 48.

teste unter den jonischen Naturphilosophen, der sich über die mythologische Anschauungsweise zu erheben, die mythisch-poetischen Vorstellungen seiner Zeitgenossen zu läutern versuchte. Wenn er nun bei einigem Nachdenken wahrnahm, wie das Feuchte und Flüssige der Entstehung wie Erhaltung der Dinge zu Grunde lag, beides gewissermafsen bedingte: wol konnte er, wie einst Orpheus, gewifs hierbei von dem Glauben seiner Zeit, die Erde schwimme auf dem Wasser und sei von demselben (Okeanos) umgeben, wie von orientalischen Ideen beeinflufst, als solchen Urstoff das Wasser (τὸ ὕδωρ) anerkennen.[1]) Das Wasser war ihm denn auch das allgemeine Lebensprincip (ἀρχὴ τῶν πάντων), gleichsam die Seele, die in dem Ganzen lebt, das Ganze bewegt.[2])

Anaximander (570) zufolge ist ursprünglich ein qualitativ unbestimmter und quantitativ unendlicher Urstoff vorhanden, der als das Unbegrenzte (ἄπειρον) noch im chaotischen Durcheinander begriffen und noch nicht in die bestimmten Elemente übergegangen, alles Creatürliche wie auch das bewegende Moment, das sich bei der Weltbildung in der Scheidung der räumlich physischen Gegensätze in Einzelwesen zeigt, der Möglichkeit nach in sich schliefsend, das Grundprincip (ἀρχή) und Grundelement (στοιχεῖον) bildet. Stoff und Kraft sind also anfangs ungeschieden; erst durch die Thätigkeit der inhaftenden, bewegenden Kraft scheiden sich die Gegensätze, die Grundlagen der Elemente aus und in Folge dieser Aussonderung des Gleichartigen und Abtrennung des Entgegengesetzten treten die in dem Unendlichen, dem göttlichen Urgrund verborgenen Dinge in die Wirklichkeit, kommt der gegenwärtige Zustand zum Vorschein.[3])

Anaximenes (500), der auf dieselbe Weise, wie Thales, ein Princip der Welt suchte, erkannte als den Urgrund

---

1) Diog. Laert. I, 35. Arist. Met. I, 3. Cic. de nat. D. I, 10 u. Acad. quaest. IV, 37. Vgl. Hom. Il. XIV, 302.

2) Arist. de mund. VI. u. de anim. I, 2.

3) „Arist. Phys. I, 4; de coel. III, 1. Diog. Laert. II. 1 u. Cic. quaest. acad. IV, 37.

der Welt die Alles tragende und umgebende, ätherartige Luft an (*ἀέρα τοῦ παντὸς ἀρχήν*), aus der als dem geistartigen Bildungsstoffe aller Dinge kraft einer ewigen Bewegung dieses Urwesens durch Verdickung und Verdünnung entstanden.[1])

Alle drei hylozoistische Naturphilosophen glauben also den Grund der Dinge in irgend einem materiellen Urstoff als dem gleichsam belebenden Princip, in dem sodann die sich bei der Weltbildung zeigenden Unterschiede potenziell verborgen liegen, gefunden zu haben; die Weltentwicklung ist ihnen ein ewiger Prozefs, ein Entstehen und Vergehen. Wie aber aus diesem Substrate oder Urwesen das keimartige Sein der Elementargegensätze hervorgegangen, das sagen sie uns nicht.

Nach Heraclit, dem »dunklen« Ephesier (500), dessen Ansicht auch der Sophist Protagoras (450) adoptirte, ist die Gesammtheit der Dinge in ewigem Flusse, in fortwährender Bewegung und Veränderung, in stetem Werden und Vergehen begriffen; nur diese hat Realität, das Beharren der Dinge ist Schein, Sinnentäuschung. Symbol oder sinnlicher Repräsentant dieser Bewegung, die nach einer vom Schicksal bestimmten Nothwendigkeit (*εἱμαρμένη*) vor sich geht, ist das fortwährend von Oben nach Unten und von Unten nach Oben strömende, sich stets bewegende Feuer (*ἀρχὴ ἁπάντων τὸ πῦρ*), welches in gewissem Sinne auch das Urelement, aus dessen Verdichtung alle Dinge hervorgehen, genannt werden kann; dieses ist die Kraft, die Alles in der Welt belebt und wiederum zerstört, das Einzige was wahrhaft in den Dingen ist. Das Werden oder der Anfang der Dinge ist also die Trennung, die Disharmonie im Urwesen.[2])

Anaxagoras aus Clazomenä (500), der, obgleich sich den Voraussetzungen seiner Vorgänger anschliefsend und wie Empedocles sammt den Atomisten das Werden (*τὸ γίνεσθαι*) in strengem Sinne leugnend, in einer mehr geläuterten Weise dasselbe Problem zu lösen suchte, kennt nur eine unendliche

1) Arist. de coel. II, 13; III, 5. Met. I, 3. u. Cic. de nat. D. I, 10. 12.
2) Arist. Met. I, 3. Vgl. Gladisch, die Religion S. 139.

Menge von gleichartigen Grundtheilchen oder Saamen derselben (*ὁμοιομέρειαι*), die ursprünglich unter einander gemischt, von dem »ordnenden Geist« oder der Weltvernunft (*νοῦς*), dem in Allem befindlichen allgemeinen Grundwesen in eine kreisförmige Bewegung gesetzt wurden, in Folge deren ihre Mischung und Sonderung vor sich ging; jeder Gegenstand ist somit nur durch die Zusammensetzung von solchen Urbestandtheilen entstanden.

Dadurch, dafs Anaxagoras von dem Gott-Natur abstand, nicht mehr die bewufstlose Nothwendigkeit und den blinden Zufall als die leitenden Momente bei der Weltbildung zuliefs, war die griechische Philosophie in dem Suchen nach dem Urgrunde oder einem letzten philosophischen Princip des Seienden um ein Bedeutendes vorangerückt. Ob aber dieser weltbildende Geist, den Anaxagoras als den letzten Grund aller Dinge erkannte, vollends der grofsen Vergötterung, die Neuere ihm vielfach haben wiederfahren lassen, werth sei, das dürfte man nicht ohne Grund bezweifeln. Ein gewisser idealistischer Charakter läfst sich dem anaxagoräischen Princip freilich nicht absprechen; aber die »Idee einer von allem Stofflichen schlechthin gesonderten, immateriellen, nach Zwecken handelnden, denkenden Intelligenz, eines selbstständigen, von dem Complex des Sinnlichen freien Subjects, eines allmächtigen und unendlich reinen Geistes,« wie Wirth, Gladisch und Andere ihn nennen, können wir nicht darin finden. Selbst bei aller Anerkennung des grofsen Fortschrittes, den der griechische Denkgeist in Anaxagoras machte, und der Achtung vor dem Streben, dem materialistischen Zeitgeist gegenüber den Grundgedanken der Idee eines immateriellen, aufser den Dingen befindlichen, einfachen Princips zu gewinnen, ist und bleibt der *Νοῦς* des Anaxagoras dennoch nur ordnender Beweger der neben ihm existirenden, ordnungs- und bewegungslosen Materie, *τεχνίτης τῆς ὕλης*, ein *νοῦς κοσμοποιός* [1]), ein blofser Baumeister der physischen Welt, der Aristoteles und Plato zufolge nur dann wie ein deus ex ma-

1) Plut. de plac. phil. I, 7.

china zu Hülfe gerufen wird, wo er die Nothwendigkeit der Erscheinungen aus natürlichen Ursachen nicht zu erklären vermag; sein System ist somit auch nur ein dualistisches. Weit entfernt, dafs die göttliche Vernunft (*νοῦς*) Urheber und Gesetzgeber der moralischen Welt und von Ewigkeit her ist, vertritt sie eigentlich nur die Weltseele der Alten und ähnelt stark dem Demiurgen der alten Philosophen, dessen Aufgabe allein darin besteht, die chaotisch in träger Ruhe durcheinander liegenden und ewigen Stoffatome zu entmischen, zu theilen (*διακοσμεῖν*) und zu bewegen oder, um es richtiger zu sagen, zu ordnen.[1]) Aber wie man indefs auch über dieses ordnende, die Körperwelt bildende Princip denken mag; die freie schöpferische Thätigkeit fehlt ihm, und es ist merkwürdig, dafs Anaxagoras selbst dasselbe, obgleich ihm sonst allerlei hübsche Prädikate (*ἀπαθὴς, αὐτοκράτης, λεπτότατος*) beigelegt werden, nicht einmal »Gott« zu nennen gewagt hat.[2])

In der Vorstellung des Pythagoras (525), der einer alten Sage zufolge aus Aegypten nach Babylon gereist sein soll, den Ursprung (*κοσμογένειαν*) und den Zusammenhang (*κοσμοστάσιν*) der Welt kennen zu lernen,[3]) ist die ganze Welt nur als ein unendliches Zahlensystem anzusehen, in und an dem sich überall nur eine und dieselbe unentfaltete Ureinheit (*μόνας*) darstellt. An der Materie wird nur die quantitative Bestimmtheit, ihre raumerfüllende Eigenschaft berücksichtigt und das ist die Zahl. Diese Monas als die Zahl schlechthin ist das innewohnende Wesen (*οὐσία*) oder der Urgrund, die göttliche Ursubstanz (*ἀρχὴ τῶν πάντων ἡ μόνας*), das Urbild aller Dinge, die den Zahlen nachgebildet sind. Die Einheit, welche zugleich die Vielheit mit in sich

---

1) Simpl. in Arist. Phys. I, 31. Arist. Met. I, 4. 7. III, 5. XI, 5. XII, 2. 6. 10; Phys. VIII, 1; de anim. I, 2; III, 4.

2) *Πρῶτος τῇ ὕλῃ νοῦν ἐπέσησεν, πάντα χρήματα ἦν ὁμοῦ· εἶτα νοῦς ἐλθὼν αὐτὰ διεκόσμησε.* Diog. Laert. II, 6. Vgl. Arist. de anim. I, 2; Phys. I, 4. Plut. de placit. philos. I, 3. 7. Sext. Empiric. adv. Mathemat. IX, 6. Schaub., in d. „Stud. u. Kritiken (1838) III, 805 ff.

3) Just. XX, 4.

schliefst, dieses Eins als das Grundwesen aller Dinge ist den Pythagoräern gleich Gott, der indefs auch als die die ganze Natur durchdringende und belebende Kraft (ψυχῶσις) oder die Natur selber bezeichnet werden kann. [1])

Während die jonisch-physische und pythagoräische Schule bei der Aufsuchung eines Naturstoffes als des Princips der Welt von der Sinnenwelt ausging, stellt Xenophanes (617) die Realität derselben in Abrede, sie für Schein oder Täuschung der Augen ausgebend. Alles ist nur ein Wesen, eine Substanz, ewig, unveränderlich und unbeweglich. Das Sein (τὸ ὄν) ist ihm sodann Gott selber. »Die Gottheit ist das Eins und Alles (ἓν καὶ πᾶν):« das ist der bekannte Satz, der, von Xenophanes aufgestellt, bis zur Stunde so viele, oft herrliche Geister irre geführt hat. Zwar stellte sich der Eleate mit seiner Schule dadurch, dafs er das eine, reine Sein an sich, die begrifflichē Einheit für die Gottheit ausgab auf die als das einzige, letzte Princip die Mannigfaltigkeit des Seins zurückgehe, als Monist den groben Anthropomorphismen der Volksreligion wie der Vielheit von Göttern sehr schroff entgegen; allein er ist durch seine Lehre zugleich auch einer der Haupturheber des Materialismus und Pantheismus geworden. [2])

Geringe Modificationen im Einzelnen abgerechnet, lehren die übrigen Anhänger des Xenophanes — Parmenides, Melissus und Zeno (500) fast ganz dasselbe, sie erläutern oder ergänzen Erstere nur. [3])

Der Eclectiker Empedocles (450), auf den die Eleatische Schule ziemlich stark influirte, kennt nur Ein Urwesen, das ewig Seiende (ὄν), das aus den vier ewigen, ursprüng-

1) Diog. Laert. VIII, 25. Plut. de plac. phil. I, 7; III, 4. Arist. Met. XIII, 6; XIV, 3. Sext. Emp. adv. Math. IX, 127. Cic. de nat. D. I, 11.

2) Ξενοφάνης πρῶτος τούτων ἑνίσας . . . οὐδὲν διεσαφήνισεν· ἀλλ' εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας, τὸ ἓν εἶναί φησι τὸν Θεόν. Arist. Met. I, 5. u. a. Sext. Emp. Hyp. I, 225. Cic. Acad. quaest. IV, 37. u. Xenoph. Fragm. (ed. Karst) II u. IV.

3) Diog. Laert. II, 106. Cic. Acad. quaest. IV, 37. Euseb. praep. ev. XIV, 17. Vgl. Gladisch, die Religion S. 149 ff.

lich im göttlichen Sphäros vereinigten Urstoffen (*στοιχεῖα*) — Feuer, Luft, Erde und Wasser besteht, deren alle Veränderungen bestimmende Mischung und Entmischung durch die Liebe (*φιλία*) und den Hafs oder Streit (*νεῖκος*) bestimmt wird. Die Welt mit den ihr zu Grunde liegenden Elementen, deren Bildung in Folge des Eindranges des Hasses in das Innere dieses Sphäros ihren Anfang nimmt, ist von Ewigkeit her; denn weder irgend einer von den Göttern noch von den Menschen hat sie geschaffen, versichert er ausdrücklich. [1])

Diogenes v. Apollonia (480), die Widersprüche des Dualismus vielfach fühlend, redet wiederum von einem alles Werden durchdringenden und belebenden ätherischen, intelligenten Urstoff; dieser ist das Urwesen (Luft), das Geist und Stoff vereint enthält.

Die Atomisten Leukipp und Democrit (460), die blofs darin, dafs sie das Seiende (*τὸ ὄν*) für das einzig Wahre ansahen, mit den Eleaten übereinstimmten, unterschieden sich von diesen wie andern Philosophen, insofern sie, hier indisch-orientalischen Vorstellungen sich anschliefsend, Alles aus untheilbaren der Qualität nach gleichartigen, der Gestalt nach ungleichartigen Körperchen oder Stofftheilchen (*ἄτομοι*) bestehend begriffen, die, in einer unendlichen Zahl vorhanden und den leeren Raum ausfüllend, auf Grund einer ursprünglichen doch planlosen Kreisbewegung und durch den mechanischen Zusammentritt ein Chaos bilden und die verschiedenen Erscheinungen, die materiellen sowohl als die geistigen hervorbringen. Die Welt, die in ihrer jetzigen Gestalt zwar einen Anfang hat, ist demnach doch nur der Complex der sich ewig und von selbst bewegenden Atome; die von dem blinden Ohngefähr (*Ἀνάγκη, Τύχη*) bestimmte Bildung dieser für sich seienden, untheilbaren und qualitätslosen Theilchen, welche die Urbestandtheile der Dinge bilden, ist aber

---

1) *Οὔτε θεῶν τις κόσμον ἐποίησ', οὔτ' ἀνθρώπων·*
Ἀλλ' ἦ αἰηί . . .
περὶ φύσ. I. Vgl. Zeller, die Philosophie der Griechen I, 179 ff. u. Gladisch, die Religion etc. S. 161.

erst nach zahllosen Aenderungen derselben vor sich gegangen; die Nothwendigkeit oder der »Zufall,« wie die Atomisten sie dem *Νοῦς* des Anaxagoras gegenüber nannten, vertritt also hier die Stelle der Gottheit, sie ist der letzte Grund aller Erscheinungen des Werdens. Und weil die Einheiten oder Atome ursprünglich unendlich sind, so ist auch das ganze All unendlich, bei dem folglich ein belebendes und bewegendes Princip, ein allmächtiger Schöpfer, keinen Platz findet. [1])

Ganz dasselbe gilt von den Epikuräern (342—270), deren Anschauungsweise in der Physik auf den Atheisten Democrit basirende Lucrez bekanntlich späterhin adoptirte; [2]) auch sie glaubten, dafs die Welt durch Zufall und in Folge eines Zusammenflusses der Atome entstanden sei. [3])

Die Stoiker, Zenon, Kleanthes und Chrysippus (340—260), die sich im Wesentlichen Heraclit's Weltanschauung anschliefsen, lassen zwei, eigentlich in einer Wesenheit vereinigte Principien, ein passives und ein thätiges zu, die Materie und die ihr innewohnende, sie belebende uud bildende Kraft, Gott, die — Weltseele. [4])

Die Peripatetiker (350) sehen die Welt, den Inbegriff alles Veränderlichen, als das Product der Naturnothwendigkeit an, in dem Alles durch natürliche Bewegung entsteht. Wie die Bewegung, so ist auch die Welt ohne Anfang und Ende. [5])

Es lassen nun die Worte der namhaft gemachten Philosophen und ihrer Schüler, welche grofsen Theils nur in wenigen und mangelhaften Ueberresten erhalten sind, freilich öfters verschiedene Deutungen zu; zum Theil mag das auch in Bezug auf Aristoteles (384—22) Weltanschauung, dessen Begriffe vielfach dunkel und ungenau sind, der Fall sein: aber

---

1) Arist. Met. I, 4. Diog. Laert IX, 44. Cic. Acad. puaest. IV, 37.

2) De rer. nat. I, 1016 u. II, 217 sq.

3) Diog. Laert. I, 43. X, 38. Cic. de nat. D. II, 37 u. de finib. I, 6.

4) Diog. L. VII, 134. Plut. de plac. phil. I, 3. Cic. de nat. D. I, 14. II, 2. 22. Senec. epist. 67. de ben. IV. 7; quaest. nat. (praef.). Lactant. VII, 3.

5) Arist. de coel. I, 9. 10. 11; Phys. III, 4. VIII, 2. 25. Vgl. Amebros. Hexaïm. I, 1. Lactant. instit. VII, 3. u. Zeller, II, 440.

zu sagen, wie es ein neuerer Philosoph wirklich gethan,[1]) dafs nicht allein Thomas, sondern auch D. Scotus die Lehre von der Schöpfung aus Nichts bei Aristoteles zu finden geglaubt, ist in der That lächerlich. Und wirklich hat diese von Ritter[2]) mit Recht zurückgewiesene Meinung keine andere Stütze, als in dem nichtigen Streben, das Einwirken platonischer und aristotelischer Elemente auf die Scholastik als ein möglichst wesentliches hinzustellen. Was sonst den Aristoteles selbst betrifft, so scheint das dualistische Element — Gott und die Welt (θεὸς καὶ ὕλη) überall stark in seinen Schriften durch; die kosmische Welt existirt ihrer Materie wie Form nach für ihn von aller Ewigkeit her,[3]) sie ist ohne Anfang und ohne Ende: die Gottheit erscheint freilich als die oberste oder höchste Ursache, aber eine blofse, um sich selbst wissende Intelligenz, das Denken des Denkens, zwar ewig, einfach, unendlich, zwar der erste Beweger (τὸ πρῶτον κινοῦν), doch selbst unbewegt und nur im Denken thätig.

Wichtiger indefs als alle diese und vorzugsweise der Beachtung werth ist jener Mann, in dem sich nicht allein die ganze Fülle griechischen Scharfsinnes wie griechischer Speculation überhaupt in so herrlicher Weise concentrirte, sondern auch die Weisheit des ganzen Alterthums einen genialen und gewandten Dolmetscher fand. Wir meinen Sokrates geistreichen Schüler, Platon (429—348), mit dem die griechische Philosophie ihren Gipfelpunkt erreicht; er ist es, der alle in den vorhergegangenen Forschungen niedergelegten Schätze in sich vereinigte. Es fragt sich hier blofs, was das Resultat seiner Speculation in Bezug auf unsere Frage gewesen.[4])

Wie bekannt, so hat eben dieser Punkt in Plato's Philosophie von jeher zu vielen verschiedenen Meinungen Veranlassung

---

1) Tennemann, Geschichte der Philosophie VIII, 705.

2) Ritter, Geschichte der christlichen Philos. III. 91.

3) Phys. VII, 1. VIII, 1 u. 4 de mund. I, 10; de coel, II, 3; de anim. III, 5. Vgl. Cic. Tusc. I, 29.

4) Vgl. Beger, Plato's Ideen über das Weltgebäude. Dresd. 1840.

gegeben. So wollte man namentlich aus einigen Stellen eine Art von Schöpfungslehre herausconstruiren. [1]) Clemens v. Alexandrien,[2]) der sich in dieser Weise auch verleiten liefs,[3]) aufserdem den christlichen Dogmen gern Platonische Ansichten anbequemen und aus der angeblichen Schöpfungslehre Plato's vielfach den Beweis hernehmen wollte, dafs dieser seine kosmogonische Anschauungsweise in Aegypten aus den mosaischen Urkunden geschöpft habe, fand an spätern christlichen Gelehrten fahrlässige Nachbeter. [3]) Der erste von diesen beruft sich dabei auf den Sophisten, der andere auf den Philebos, der dritte auf den Hierocles, der vierte auf den Timäos und die Gesetze. Neuere Gelehrte folgten ihnen, wenngleich durchgehends aus ganz andern Motiven, namentlich seit der Zeit, wo der christliche Glaube zu erkalten begann und man umgekehrt im Heidenthum alle Weisheit und alles Heil wieder zu finden vermeinte.

Aber mögen sich nun auch einzelne Stellen in den platonischen Dialogen zu Gunsten der Idee der reinen Schöpfung deuteln und wenden lassen: nimmermehr darf man vergessen, dafs bei den alten Philosophen, deren wahre Ansicht in dieser jenseits ihrer Einsicht liegenden Frage wegen der Dunkelheit ihrer Sprache immer in gewissem Sinne ein Räthsel bleiben wird, selbst bei aller Achtung vor ihrer Wahrheitsliebe kein allzugrofses Gewicht auf den abstracten Klang der Worte gelegt werden darf. Was insbesondere den bekannten Grundsatz der Alten »aus Nichts wird Nichts« anbelangt, der Cudworth zufolge vor Aristoteles nicht allgemein als unbestreitbar gegolten haben soll, so verstanden die alten Schriftsteller ihn nicht von der unendlichen, wirkenden, sondern, wie schon Aeltere selbst andeuten, [4]) von der materiellen Ursache. Auch in dem Timäos des Platon ist dieser im Ganzen als Grundlage für die Entstehung der Welt fest-

1) Cudw. Syst. intell. V, 927 sq.

2) Strom. V, 592.

3) Ficcin. Argum. in Tim. c. XII u. XIII. Galant. Compar. theol. plat. et christ. XI, 237. Huet. Quaest. athlet. II, 5. Dacier. Vit. Plat. p. 178.

4) Arist. Phys. I, 3. 4. Cic. de divinat. II, 16.

gehalten. Mehre wie Brucker, Gassendi, Harduin, H. Martin, Maret, Bonnety, Staudenmayer und Andere haben daher nicht ohne Grund dagegen eingewandt, dafs solche Stellen in Plato's Dialogen keineswegs entscheidend, am wenigsten dahin zu verstehen seien, dafs die biblische Vorstellung von der Weltschöpfung (aus Nichts) durch den persönlichen Gott herauskomme, aufserdem einer derartigen Auffassung durch mehre andere und deutlichere Stellen widersprochen würde.

Wenn nun unter Andern (K. Ph.) Fischer zum Erweis einer wirklichen Schöpfungslehre bei dem Heros der griechischen Philosophen auf den *νοῦς βασιλεύς* (*βασιλικὸς*) grofses Gewicht legt,[1]) so geschieht das zum Theil mit Unrecht: denn dieser »königliche Geist« ist, wie bei Anaxagoras, dessen dualistischer Theorie Platon den Begriff des *νοῦς* entnommen, wie er uns selbst im Phädon berichtet, so auch bei Plato, mag er ihn auch im Philebus durch *βασιλεὺς οὐρανοῦ τε καὶ γῆς* erklären, nur der weltbildende, die Elementarstoffe trennende, der des Substanziellen als des zweiten Urwesentlichen (*ὑποκείμενον* s. *ἕτερον*) bedarf und die Schranke des heidnischen Verhängnisses (*Ἀναγκή*) nicht einmal vollends zu überwinden vermag, nicht aber der weltschaffende; also nicht eine absolute, freie, ethisch-wirkende göttliche Macht, ein rein geistiges schöpferisches Princip, das an der Natur nicht die geringste Schranke findet, der lebendige Weltschöpfer. Dieser form- und eigenschaftslose, von den Sinnen nicht wahrnehmbare Urstoff (*τὸ μὴ ὄν, τὸ ἄμορφον*), der, obgleich, in sofern er unkörperlich, als nicht seiend angesehen werden kann, wie es Plato thut, immer doch Etwas und ewig ist, gibt das materielle zur Hervorbringung des Universums nothwendige und aller Formen fähige Substrat ab, das allen körperlichen Dingen zu Grunde liegt, in dem die an sich ruhenden, das eigentliche Wesen der Natur begründenden Ideen ihre Bilder in Folge einer Action Gottes abprägen. Plato's Gott, wenn man ihn mit ungetrübten Augen ansieht, ist ein

1) Grundzüge des Systems der Philosophie. III, 72ff. Vgl. de Hallenic. philos. principibus atque decursu. Tubing. 1836.

zwar ein intelligentes Wesen, in dem die Welt den letzten und ewigen Grund ihres Werdens und Seins hat; doch stehen geistige und von ihm getrennte Substanzen (*ἰδέαι*), gleichfalls ewig und nothwendig, ihn beschränkend, in letzter Instanz ihm dualistisch gegenüber; nach den unwandelbaren in und durch sich seienden, von Zeit und Raum wie von den Begriffen unsers Geistes unabhängigen Urbildern aller beweglichen und veränderlichen Dinge bildete Gott, der wie diese allein wahrhaftes Sein hat, das vollkommene Gute oder die höchste Idee des Guten, die Welt als Abbild (*ἔκτυπον*) aus der formlosen Materie (*τὸ μὴ ὄν*) und der »Bildner und Vater des Weltalls (*ποιητὴς καὶ πατὴρ τοῦδε τοῦ παντός*)« wie Platon denselben im Timäus nennt, ist, wenn auch das wirkliche Seiende (*τὸ ὂν ὄντως*) ewig wirkende Ursache, überweltlicher, frei bestimmender, intelligenter Gott, so doch keineswegs der persönliche, ethische und absolute Schöpfer, der etwa die Materie geschaffen, wie das Le Clerc[1]) auf vereinzelte Stellen hin und unter Berufung auf Aeltere[2]) zu behaupten gewagt hat, ebensowenig als der *ἡγεμὼν καὶ ἄρχων τοῦ παντὸς* der Vorgänger Plato's, der Pythagoräer oder der Indische Viçvakarman (विश्वकर्मन् Allesmachend), der als Sohn Brahmas und Bildner der Götter erscheint, der Allschöpfer im biblischen Sinne ist; er fühlt selbst nur zu sehr die grofse Schwierigkeit, diesen Weltschöpfer (*δημιουργὸς*) zu finden oder näher zu beschreiben, fühlt, dafs es noch schwerer oder gar unmöglich sei, wenn man ihn gefunden, ihn allen Menschen bekannt zu machen (*εὑρεῖν τε ἔργον καὶ εὑρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν*). Plato's Weltschöpfer (*δημιουργὸς*), der in der aller Wahrscheinlichkeit nach blofs beigelegten Epinomis auch *λόγος* genannt wird, besitzt also blofs die Macht, die Bildung der rohen Elemente zu vermitteln, aber nur vermittelst der Ideen; alle Dinge sind nur Productionen (*γεννήματα*) seiner bildnerischen Kunst (*ποιητικὴ τέχνη*).

1) Pensées de Platon sur la religion etc. (ed. 1771) p. 463.

2) Jambl. de myst. Aegypt. V, 23; VIII, 2. Porph. bei Aen. in Theophr. p. 56. Hierocl. de proverb. b. Phot. cod. 214. 242.

Platon, der die entlegensten Grenzen der menschlichen Erkenntnifs zu erreichen und alle Tiefen des menschlichen Geistes zu ergründen strebte, kam allerdings über das »Göttliche« seiner Vorgänger weit hinaus, und gab sich alle Mühe in das innere, geistige Wesen seines Gottes einzudringen und möglichst alle seine verschiedene Eigenschaften zu beleuchten; er allein erhob sich am höchsten über die gewöhnliche Anschauungsweise der antiken Welt: aber wie er, obgleich er auf dem Gipfel metaphysischer Höhe stand und die religiösen Traditionen des Orients seine Anschauungen befruchteten,[1]) sich nicht zu Gott als absolutem Schöpfer emporzuschwingen vermochte, ebenso konnte er, wenn er auch den naturalistischen Glauben des grofsen Haufens (*τὸ τῶν πολλῶν δόγμα*), dafs die Natur selber, die selbstthätige (*αὐτόματος*), bewufstlose Ursächlichkeit der Dinge sei, auch die Schöpfung weder ihrem Wesen nach noch in ihren Resultaten vollends erfassen und allseitig richtig verstehen. Mochte Platon sammt Aristoteles, die sich beide im Grunde an Anaxagoras sehr eng anschliefsen, die Einheit und unendliche Vollkommenheit als eine nothwendige, wenn nicht ganz, so doch entfernt erkannt haben, und sogar Paulus den heidnischen Philosophen zurufen können, dafs sie Gott erkannt, aber ihn nicht gerühmt hätten: von der Idee einer unerschaffenen, nothwendigen und gleich Gott ewigen Substanz, diesem Kreuz der gesammten heidnischen Philosophie, konnten sie sich nicht vollständig losmachen.[2]) Die chaotischen, unsichtbaren Urstoffe (*τὰ πρότερον οὐκ ὄντα*) sind nach ihrer Ansicht vor allen Zeiten dagewesen und erst allmälig, nachdem die von dem göttlichen Wesen stammende göttliche »Vernunft« Ordnung in sie gebracht, haben sie

1) Vgl. Minut. Fel. Octav. c. XXX. 34. Lactant. instit. div. IV. 2. Cic. de finib. V. 19.

2) So spricht laut einem Berichte des Diogenes v. Laerte unter Andern schon der Syrer Pherecydes zu Anfange seiner kosmogonischen, orientalisch gefärbten Schrift *περὶ φύσεως καὶ περὶ θεῶν* von einem immerwährenden Zeus (*Ζεὺς μὲν καὶ χρόνος εἰσὶν ἀεί*) und setzt ihn an den Anfang aller Dinge: aber auch er, das ewige, zeugende Princip bedurfte der Materie, aus der Alles hervorgehen könne, wenn es sofort darauf heifst: *καὶ χθῶν ἦν χθονίη δὲ ὄνομα ἐγίνετο γῆ.*

sich zu Himmel und Erde herangebildet. Alle diejenigen gehen daher auch offenbar zu weit, welche aus dem Geist der platonischen Philosophie folgern, dafs ihrem Urheber der Zeus der hellenischen Religion, der hier freilich auch wol als weltbildender Gott, von Göttern und Dämonen begleitet und auf einem herrlichen Wagen sitzend (*ὁ μὲν δὴ μέγας ἡγεμὼν ἐν οὐρανῷ Ζεὺς, πτηνὸν ἅρμα ἐλαύνων, πρῶτος πορεύεται διακοσμῶν πάντα καὶ ἐπιμελούμενος· τῷ δ' ἕπεται στρατιὰ θεῶν τε καὶ δαιμόνων, κατὰ ἕνδεκα μέρη κεκοσμημένη*, wie es im Phädrus heifst), fungirt, nicht nur höchster mythologischer Gott, sondern im reinern Sinne als selbst einem Aeschylus und Sophocles »absolute Persönlichkeit« sei. Abgeschmackt ist es aber vollends, wenn Saisset der sich auch nicht scheut, dem Xenophanes die erste Entdeckung des Grunddogmas von einem einzigen und geistigen Gott zuzuschreiben, sich dahin äufsert, Platon sei zu jenem »unbekannten« Gott vorgedrungen, den das Evangelium im Geiste und in der Wahrheit anbeten lehrt. Solch' ein Ausspruch zeigt sich in seiner ganzen Unhaltbarkeit und vollen Blöfse, so bald man erwägt, dafs unter allen vorchristlichen Philosophen Platon, obgleich angehaucht durch den ideenreichen Orient, wenn auch nicht grade durch die heiligen Urkunden geführt, und sich einer unbeschränkten Vernunftthätigkeit erfreuend, es ist, der vor Allem den sonnenklarsten Beweis liefert, wie unvermögend die menschliche, sich selbst überlassene Vernunft sei, in den höchsten und wichtigsten Lebensfragen es zu bestimmten und sichern Resultaten zu bringen, namentlich zur Erkenntnifs des einen wahren Gottes und der göttlichen Dinge überhaupt vorzudringen.[1]) Das Streben Plato's, ein ewiges, einfaches und einziges Princip der Welt zu gewinnen und zu dem Weltschöpfer emporzudringen, ist nur ein theilweise erfolgreiches, so sehr es sonst auch unsere ganze Achtung verdient, namentlich vielen Philosophen unsers Jahrhunderts gegenüber, die, ihrer eigenen Ansicht vertrauend,

1) Vgl. Bilharz: Ist Plato's Speculation Theismus? S. 42ff. u. Döllinger, Heidenthum u. Judenthum. S. 280—84 u. 301.

wie das Wort vom Kreuze für Thorheit, so das Licht von Oben für eitle Zugabe halten und sich beeifern, des einen, lebendigen, wahren und ewigen Gottes sich zu entäufsern, statt seiner das vergötterte Ich zu habilitiren und sodann dieses mit der Bildung der Welt zu beauftragen. Bei dieser Unzulänglichkeit der alten Philosophie, zur Erkenntnifs eines vollkommenen, nothwendigen Wesens, das nicht blofs bildend, sondern schaffend thätig ist, war es wol weniger Zufall, als vielmehr ein höheres Gefühl, welches die Athenienser leitete, als sie auch dem »unbekannten Gott« einen Altar errichteten (Apstg. XVII, 23.), um so die Beschränktheit des menschlichen Geistes anzudeuten!

Wer aber in Bezug auf Platon noch im Zweifel ist, dem kann man getrost aufser seiner Abhandlung »über die Gesetze« den Timäus entgegen halten, da sich an diesem, selbst nach dem mühsamen Versuche eines ausgezeichneten Philologen, denselben von dem Vorwurfe, er habe eine ewige Materie der Weltbildung vorausgesetzt, zu befreien[1]) und trotz der von Seiten Hegels diesem Beweise gegebenen Beistimmung, der griechische Philosoph habe sich den göttlichen Weltbildner als ethischen Weltschöpfer gedacht, die Lehre von einem Weltstoffe nicht wegkritisiren oder wegphilosophiren läfst. Wie man aber auch über die im Timäus dem höchsten Wesen beigelegten Eigenschaften urtheilen, welche man ihm auch zuerkennen mag: eine freie Macht, die die körperlichen und die geistigen Substanzen aus Nichts zieht, ist es nicht; beide sind vielmehr ewig und deshalb nothwendig und die einen erscheinen in freiwilliger Abhängigkeit von ihm, während die andern ihm die blofse Anordnung verdanken. Der Grundcharakter von Plato's System ist vorzugsweise ein dualistischer und selbst nicht ohne emanatistische und pantheistischer Anklänge. Zwei Factoren sind zur Weltbildung nöthig; diese sind Gott (θεὸς) mit seinen Ideen (ἰδέαι, εἶδος) und die Materie (τὸ μὴ ὄν, ὕλη), zu denen die καθόλου ψυχὴ an einzelnen Stellen noch als drittes oder viertes Princip hinterherkommt.

1) Böckh, in d. „Studien" v. Daub u. Creuzer (1807) III. Bd. S. 25 ff.

Dafs ein uranfänglicher Stoff von Plato gelehrt werde, sagen uns nicht allein christliche Gelehrte,[1]) von den Kirchenvätern bis herab auf unsern gelehrten Döllinger, sondern die ältesten Platoniker selbst; so aufser Plutarch, Attikus, Numenius, Proclus, Simplicius, Plotin, Porphyrius und Jamblichus besonders Apulejus,[2]) Alcinous[3]) und Chalcidius[4]), die ihren grofsen Lehrer nieanders verstanden; sie schreiben ihm in irgend einer Weise zwei oder drei Principien zu — Gott sammt den Ideen und die Materie, die wie ein echter Heide Apulejus sagt, »improcreabilis incorruptaque« ist. Selbst diejenigen unter den Neuplatonikern, die, dem dritten und vierten Jahrhunderte angehörig, zwar mit den christlichen Dogmen bekannt, aber von orientalisch-emanatistischen Ideen zu sehr inficirt waren, lassen das Dogma nicht dem wirklichen Sinne, sondern nur dem Scheine nach zu.[5])

Plato's Gott, mag sonst auch seine Weltanschauung und die Darstellung derselben die würdigste sein, bleibt somit vor wie nach nur ein Bildner der Welt (*δημιουργός*), ein blofser artifex ad exemplar, wie Ambrosius ihn nennt, und ist von dem lebendigen, absolut freien, persönlichen Weltschöpfer des Judenthums und des Christenthums grundverschieden, wie denn seine kosmogonischen Ideen wie die der Griechen überhaupt auch nur mit Unrecht von den Rationa-

---

1) S. Balt, pureté du Christianisme II. 93sq.

2) „Initia rerum esse tria arbitratur Plato, Deum, ut Materiam, rerumque formas; quas *Ἰδέας* idem vocat inabsolutas, informes, nulla specie vel qualitatis significatione distinctas . . . Materiam vero improcreabilem incorruptamque commemorat, non ignem neque aquam, nec aliud de principiis et absolutis elementis esse; sed ex omnibus primam figurarum capacem fictionisque subjectam, adhuc rudem et figurationis qualitate viduatam. Deus artifex conformat universam.“ De dogm. Plat. I. 284. Vgl. Cic. Quaest. acad. I. 6; Tuscul. I. 24 u. de nat. D. II. 12.

3) De doct. Plat. c. 10 u. 12. Vgl. Procl. de theol. Plat. I. 20. u. Plot. in Theod. Therap. Serm. VI.

4) Comment. in Platon. Tim. c. XIII. Vgl. Diog. Laert. III. LXX.

5) Vgl. Mosheim, dissert., num philosophorum a vera religione aversorum aliquis mundum ex nihilo creatum esse docuerit? (in s. Ausgabe v. Cudw. Syst. intell.) XV. 957ff.

listen mit den biblischen in Verbindung gebracht werden können. [1])

So hatte also fast jeder griechische Philosoph wie über Gott so über den Ursprung unserer Welt eine andere Ansicht. Bald — so sagen sie — hat sich dieselbe durch sich selbst gebildet und existirt durch sich selbst, ja sie ist selbst Gott oder doch voll von Göttern; bald sind ihre Urbestandtheile winzige Atome gewesen, die sich weifs Gott durch welche nothwendige Fügung vereint; bald ist Gott die Weltseele oder die Kraft, die das All durchdringt, oder, wie im Anschlufs an den alten Xenophanes auch seine modernen Anhänger — Spinoza, Schelling, Hegel mit ihren Adepten meinen, Gott und Welt sind eins (τὸ ἕν καὶ πᾶν, ὅ θεὸς) und ewig; bald ist die Welt blofs so ein Stück von künstlerischer Arbeit, zu der die Stoffe von Ewigkeit vorhanden gewesen. In dieser Weise folgte eine Meinung auf die andere, mufste die eine Theorie der andern Platz machen, bis mit Plato der fruchtbare Busen der griechischen Philosophie sich erschöpft hatte, um jener alten Platz zu machen, deren Grundlinien in den heiligen Urkunden aufgezeichnet worden. Nirgends gewahren wir Uebereinstimmung, nirgends begegnen wir zuverlässigen Resultaten; es sind eben Meinungen, unklare Gedanken von Individuen, ohne Kraft, im Bewufstsein des griechischen Volkes dauernd Grund zu fassen, über die sich unter dem Hinweis auf des Apostels Ausspruch, dafs alle menschliche Weisheit vor Gott Thorheit sei, schon ein älterer Vertheidiger der christlichen Kirche, Hermias in seiner kleinen, geistreichen Schrift »gegen die Philosophen« nicht ganz mit Unrecht, um das Unhaltbare und Widersprechende in ihnen nachzuweisen, unter Andern (Justin, Ambrosius), lustig gemacht hat[2]). Aber die individuellen Gedanken der griechischen Phi-

---

1) Stroth, Parallelen zur Gesch. des A. T. aus griechischen Schriftstellern (in Eichh. Repert.) XVI. 79 ff.

2) *Παῦλος ὁ μακάριος ἀπόστολος τοῖς τὴν Ἑλλάδα τὴν Λακονικὴν πεφοικοῦσι Κορινθίοις γράφων, ὦ ἀγάπητοι, ἀπεφήνατο λέγων· ἡ σοφία τοῦ κόσμου τούτου μωρία παρὰ τῷ Θεῷ οὐκ ἀσκόπως εἰπών. Δοκεῖ γάρ μοι τὴν ἀρχὴν εἰληφέναι ἀπὸ τῆς τῶν ἀγγέλων ἀποστασίας, δι' ἣν αἰτίαν οὔδὲ σύμφωνα οὔδὲ*

losophen, über die Entstehung der Welt, die vielfach sich sehr nahe mit den indischen berühren[1]) und je nach den phi-

---

ὁμόλογα οἱ φιλόσοφοι πρὸς ἀλλήλους λέγοντες, ἐκτίθενται τὰ δόγματα. Οἱ μὲν γὰρ φασιν· αὐτῶν ψυχὴν εἶναι τὸ πῦρ, οἷον Δημόκριτος, τὸν ἀέρα οἱ Στοϊκοί· οἱ δὲ τὸν νοῦν. Οἱ δὲ τὴν κίνησιν, Ἡράκλειτος . . . Πάνυ γοῦν περὶ τὰς ἀρχὰς τῆς φύσεως ἀνίστανται ἀλλήλοις. Ὅταν μὲν Ἀναξαγόρας παραλάβῃ με, ταῦτα παιδεύει· ἀρχὴ πάντων ὁ νοῦς, καὶ οὗτος αἴτιος καὶ Κύριος τῶν ὅλων, καὶ παρέχει τάξιν τοῖς ἀτάκτοις, καὶ κίνησιν τοῖς ἀκινήτοις, καὶ διάκρισιν τοῖς μεμιγμένοις, καὶ κόσμον τοῖς ἀκόσμοις. Ταῦτα λέγων Ἀναξαγόρας ἐστί μοι φίλος, καὶ τῷ δόγματι πείθομαι. Ἀλλ' ἀνθίστανται τούτου. Μέλισσος καὶ Παρμενίδης; Ὄγε μὴν Παρμενίδης καὶ ποιητικῆς, ἔπεσιν ἀνακηρύσσει τὴν οὐσίαν ἓν εἶναι καὶ ἄϊδιον καὶ ἄπειρον καὶ ἀκίνητον καὶ παντὶ ὅμοιον. Πάλιν οὖν εἰς τοῦτο τὸ δόγμα οὐκ οἶδ' ὅπως μεταβάλλομαι, ὁ Παρμενίδης τὸν Ἀναξαγόραν τῆς ἐμῆς ἐξήλασεν. ἐπειδὰν δὲ ἡγήσομαι δόγμα ἔχειν ἀκίνητον, Ἀναξιμένης ὑπολαβὼν ἀντικέκραγεν· ἀλλὰ ἐγώ σοι φημὶ, τὸ πᾶν ἐσὶν ἀὴρ, καὶ οὗτος πυκνούμενος καὶ συνιστάμενος ὕδωρ καὶ ἀὴρ γίνεται· ἀραιόμενος δὲ καὶ διαχεόμενος, αἰθὴρ καὶ πῦρ. Εἰς δὲ τὴν αὐτοῦ φύσιν ἐπανιὼν, ἀὴρ ἄραιος. Εἰ δὲ καὶ πυκνωθῇ, φῇ ἐξαλλάσσεται· καὶ πάλιν αὐτῷ τοῦτο μεθαρμόζομαι, καὶ τὸν Ἀναξιμένην φιλῶ. Ὁ δὲ Ἐμπεδοκλῆς ἄντικρυς ἔστηκεν ἐμβριμούμενος καὶ ἀπὸ τῆς Αἴτνης μέγα βοῶν· ἀρχαὶ τῶν πάντων ἐχθρά καὶ φιλία, ἡ μὲν συνάγουσα, ἡ δὲ διακρίνουσα· καὶ τὸ νεῖκος αὐτῶν ποιεῖ τὰ πάντα. Ὁρίζομαι δὲ αὐτὰ καὶ ὅμοια καὶ ἀνόμοια, καὶ ἄπειρα, καὶ πέρας ἔχοντα, καὶ ἄϊδια καὶ γινόμενα. Εἶγε ὦ Ἐμπεδοκλεῖς, ἕπομαί σοι καὶ μέχρι τῶν κρατήρων τοῦ πυρός. Ἀλλ' ἐπὶ θάτερα Πρωταγόρας ἑστηκὼς ἀνθέλκει με φάσκων, ὅρος καὶ κρίσις τῶν πραγμάτων ὁ ἄνθρωπος· καὶ τὰ μὲν ὑποπίπτοντα ταῖς αἰσθήσεσιν ἔστι πράγματα, τὰ δὲ μὴ ὑποπίπτοντα οὐκ ἔστιν ἐν τοῖς εἰδεσι τῆς οὐσίας. Τούτῳ τῷ λόγῳ κολακευόμενος ὑπὸ Πρωταγόρου, τέρπομαι, ὅτι τὸ πᾶν ἢ τὸ πλεῖστον τῷ ἀνθρώπῳ μένει. Ἀλλαχόθεν δὲ μοι Θαλῆς τὴν ἀλήθειαν νεύει, ὁριζόμενος ὕδωρ τοῦ παντὸς ἀρχὴν, καὶ ἐκ τοῦ ὑγροῦ τὰ πάντα συνίσταται, καὶ εἰς ὑγρὸν ἀναλύεται, καὶ ἡ γῆ ἐπὶ ὕδατος ὀχεῖται. Διὰ τί τοίνυν μὴ πειθῶ Θαλῆ τῷ πρεσβυτέρῳ τῶν Ἰώνων; ἀλλ' ὁ πολίτης αὐτὸς Ἀναξίμανδρος τοῦ ὑγροῦ πρεσβυτέραν ἀρχὴν εἶναι λέγει τὴν ἄϊδιον κίνησιν, καὶ ταύτῃ τὰ μὲν γεννᾶται, τὰ δὲ φθείρεται. Καὶ δὴ τοίνυν πιστὸς Ἀναξίμανδρος ἔστω, καὶ μὴν οὐκ εὐδοκιμεῖ Ἀρχέλαος, ἀποφαινόμενος τῶν ὅλων ἀρχὰς θερμὸν καὶ ψυχρόν; Ἀλλὰ καὶ τούτου πάλιν ὁ μεγαλόφωνος Πλάτων οὐκ ὁμολογεῖ, λέγων ἀρχὰς εἶναι Θεὸν καὶ ὕλην καὶ παράδειγμα. Νῦν μὲν καὶ δὴ πέπεισμαι. Πῶς γὰρ οὐ μέλλω πιστεύειν φιλοσόφῳ τῷ τοῦ Διὸς ἅρμα πεποιηκότι; Κατόπιν δὲ αὐτοῦ μαθητὴς Ἀριστοτέλης ἔστηκε, ζηλοτυπῶν τὸν διδάσκαλον τῆς ἁρματοποιΐας. Οὗτος ἀρχὰς ἄλλας ὁρίζεται, τὸ ποιεῖν καὶ τὸ πάσχειν. Καὶ τό μὲν ποιοῦν ἁπλοῦς εἶναι, τὸν αἰθέρα· τὸ δὲ πάχον ἔχον ποιότητας τέσσαρας, ξηρότητα, ὑγρότητα, θερμότητα, ψυχρότητα. Τῇ γὰρ τούτων εἰς ἄλληλα μεταβολῇ πάντα γίνεται καὶ φθείρεται. Κεκμήκαμεν ἤδη μεταμελόμεναι ἄνω καὶ κάτω τοῖς δόγμασι, πλὴν ἔτι γε τῆς Ἀριστέλους γνώμης σπήσομαι, καὶ μηκέτι μοι μηδὲ εἷς λόγος ἐχλείτω. Ἀλλὰ τί δὴ τὰ πάθοιμ' ἄν; νευροκοποῦσι γάρ μου τὴν ψυχὴν ἀρχαιότεροι τούτων γέροντες. Φερεκύδης μὲν, Λευκίππος . . . Ταῦτα μὲν τοίνυν διεξῆλθον, βουλόμενος δεῖξαι τὴν ἐν τοῖς δόγμασιν οὖσαν αὐτῶν ἐναντιότητα, καὶ ὡς εἰς ἄπειρον αὐτοῖς καὶ ἀόριστον, ἔργῳ μηδενὶ προδήλῳ καὶ λόγῳ σαφεῖ βεβαιούμενον. S. Balt. I, 67 ff.

1) Vgl. P. v. Bohlen, das alte Indien I, 162.

losophischen Schulen auch verschieden sind, verdienen eben wegen ihrer Verschiedenartigkeit hier vor allem unsere Beachtung. Denn eben die Thatsache, dafs fast jeder Philosoph hier über die Weltentstehung, die bei allen Völkern einen so interessanten Gegenstand der Speculation abgab, seine eigene, von den Vorgängern fast immer in Etwas abgehende Meinung aufstellte, gleichviel ob die Griechen überhaupt ihr gesammtes Wissen aus den Mosaischen Urkunden geschöpft, wie nach den beiden jüdischen Schriftstellern Philo [1]) und Josephus [2]) mehre Kirchenväter, Clemens von Alexandrien [3]), Eusebius [4]), Cyrill v. Alexandrien [5]), Augustin [6]) und viele spätere christliche Gelehrte, wenn auch vielfach in sehr modificirter Weise, wo man ihnen blofse Bekanntschaft mit den religiösen Ideen der Juden zuschrieb, meinten, oder ob man sie in Folge grofser Unkenntnifs und Nichtbeachtung der religiösen Ueberlieferungen und Lehren der hinter- und vorderasiatischen Völker, namentlich der Israeliten und einer falschen classischen Bildung mit einzelnen kurzsichtigen Philologen vollends von der grofsen Völkerfamilie und ihren Traditionen trennen und zu Autochtohnen ohne Ahnen und ohne Lehrer stempelt, — eben diese Thatsache, sagen wir, giebt uns den eclatantesten Beweis von dem Unvermögen des hellenischen Geistes selbst wie der heidnischen Philosophie überhaupt, in einer Grundfrage es zu einem vernünftigen und allseitig plausibeln Resultate zu bringen, und beweist zugleich, dafs die Lehre von der Schöpfung (aus Nichts) nicht eine Erfindung des menschlichen Geistes, sondern aus der ewigen Quelle alles Lichtes geflossen ist.

---

1) Oper. (ed. Mang.) II. 345. 454. Vgl. Plank, comment. de princip. et causis interp. Phil. alleg. p. 48—50.

2) Cont. Apion. I. 22; II. 16. 39. Vgl. Paganus Hebraizans (ed. Lallerm.) I. 23—27.

3) Oper. (ed. Sylb.) p. 274. 342. 394. 692.

4) Praep. ev. (praef.) I. 10. XI. 8. XXIII. 1. Vgl. Guerike, de schola quae Alexandriae floruit catechetica. p. 108.

5) Cont. Julian. I. 7—16. 29. (ed. Spanh.)

6) De doctrina Christ. II. 29 u. de civit. D. VIII. 11.

Wenn wir selbst die vieljährigen Forschungen des intelligentesten aller Völker des Alterthums in unserer Frage sich im Ganzen als erfolglos ausweisen sehen, so läfst sich im Hinblick auf den Grundcharakter der Römer, welcher sich vorzugsweise dem praktischen Elemente zuwandte und auf die Lösung schwieriger philosophischer Fragen weniger Bedacht nahm, schon von vornherein kaum irgend ein erhebliches und befriedigendes Resultat erwarten. In der That kümmerte weder der Anfang der Dinge noch das Wie dieses Volk wenig oder gar nicht; daher kommt es auch, dafs man bei ihnen fast gar keine kosmogonische oder theogonische Mythen vorfindet. Ohne Zweifel verdanken die Römer, die in allen Zweigen der Wissenschaft sich als Schüler der Griechen zeigten, ihre kosmogonischen Ideen ihrem erleuchteten Nachbarvolke, so dafs die urältesten und ursprünglichen individuellen oder nationalen Vorstellungen derselben über den Ursprung der Dinge, wenn solche überhaupt vorhanden, für uns doch verloren oder doch bis zur Unkenntlichkeit verwischt sind, und sich eben wegen der Beimischung aus fremden Elementen nicht mehr ermitteln lassen. Aber auch im Glauben der Latiner findet sich Ovid zufolge das Chaos (*χάος, ὁμοιομερές, πανδεχές*) als ein ursprüngliches und ewiges wieder.[1]) Von diesem Schriftsteller hätte man allerdings eine populäre und doch schöne Beschreibung nach römischen Begriffen erwarten sollen; aber eben hier erweist sich auch sein Gesichtskreis als ein

1) „Ante mare et terras, et, quod tegit omnia, coelum
Unus erat toto naturae vultus in orbe,
Quem dixere Chaos, rudis indigestaque moles;
Nec quidquam, nisi pondus iners, congestaque eodem
Non bene junctarum discordia semina rerum. —
Hanc Deus et melior litem natura diremit.
Nam coelo terras et terris abscidit undas,
Et liquidum spisso secrevit ab aethere coelum.
Quae postquam evolvit, coecoque exemit acervo,
Dissociata locis concordi pace ligavit."
Metamorph. I. 5—11. vgl. 12—88.
„Prima fuit rerum confusa sine ordine moles,
Unaque erant facies sidera, terra, fretum."
De art. amat. II. 467.

trüber und ist eben so niedrig, wie der des alten Hesiod und mancher neuerer Dichter, denen er in materieller und formeller Beziehung in seiner kosmogonischen Theorie oft wörtlich folgt. Diese grofse Aehnlichkeit zwischen der Auffassungs- und Ausdrucksweise des römischen Dichters und der griechischen Dichter, die, mögen auch seine Verwandlungen auf den verlorenen »Verwandlungen (*Ἑτεροιούμενα*)« des Arztes und Grammatikers Nikandros in Kolophon mit beruhen, wol weniger aus einem alten heiligen Buche, wie man gemeint hat, [1]) als aus einer im heidnischen Alterthum umherziehenden Ursage geschöpft zu haben scheinen, tritt uns namentlich in den Fragmenten von Euripides Tragödie »Menalippe,« [2]) deutlicher jedoch in einer Stelle des Apollonius v. Rhodus [3]) hervor. Ovid nun erzählt von dem Leben und Treiben des Blitze schleudernden Jupiter gar Mancherlei; aber als Schöpfer kennt er diesen Obersten der Götter (den Aether) nicht, ja er giebt uns nicht einmal Aufschlufs darüber, welcher von den Göttern überhaupt der Handelnde bei der Bildung der Welt aus den chaotischen Elementen gewesen, die nach ihm eigentlich das Werk der Natur selbst ist. [4]) Urplötzlich ist sein »opifex mundi« wie ein Deus ex machina da, und nimmt, zwar aufser und erhaben über die neben ihm selbständig dastehende Masse im Bunde mit der melior natura die Sonderung des Chaos in die Elemente (semina rerum) vor, womit die Disharmonie endet. Ueber die Verbindung dieses seines Bildners und die Materie, über ihre wechselseitigen Beziehungen sagt Ovid uns indefs Nichts.

Auch giebt die etruskische Kosmogonie eines anonymen

---

1) Hunt, de Cosmog. Ovidii. p. 16.

2) *Ὡς οὐρανός τε γαῖα ἦν μορφὴ μία·*
ἐπεὶ δ' ἐχωρίσθησαν ἀλλήλων δίχα,
τίκτουσι πάντα κ' ἀνέδωκαν εἰς φάος
Δένδρη, πετεινὰ, θῆρας, οὕς θ' ἅλμη τρέφει
γένος τε θνητῶν. Diod. Sic. I. 7.

3) *Ὡς γαῖα καὶ οὐρανὸς ἠδὲ θάλασσα*
τὸ πρὶν ἐπ' ἀλλήλοισιν μιῇ συναρηρότα μορφῇ
νείκεος ἐξ ὀλοοῖο διέκριθεν ἀμφὶς ἕκαστα. Argon. I. 496 sq.

4) Metamorph. I. 9 u. 21.

Tyrrheners oder Tusciers, welche Suidas aus einem ältern Werke mittheilt, in dieser Hauptfrage keinen Aufschluſs.[1]) Sie bietet zwar gleich der persischen etliche entferntere Aehnlichkeiten dar; allein die Hauptsache fehlt auch in ihr. Sie lehrt zwar die Bildung der Welt in successiven Perioden, aber aus einer mit Gott gleichzeitigen Materie. Weil nach Seneca diese Lehre von den Griechen zu den Etruskern übergegangen ist, so folgerte Mosheim hieraus, daſs auch die Materie, die hier der Etrusker dem Demiurgen zur Bildung überweise, vorausgesetzt sei.[2]) Uebrigens sind die Berichte über die die Gelehrten immer mehr beschäftigenden Etrusker sehr dürftig, die religiösen Ideen dunkel, namentlich die über Gott, indem man auch die das Universum durchströmende und bewegende Seele für einen Theil desselben hat ansehen wollen, aus der die in ihm befindliche Materie gleichsam nach den Gesetzen der Emanation herausgeflossen, und die einen Theil des Universums gebildet.[3]) Deshalb und wegen der Verschmelzung verschiedenartiger ethnographischer Elemente, welche auf die verschiedenen bisher so wenig ausgebeuteten Vorstellungen Einfluſs ausübten, lassen sich die nationalen von den nicht nationalen schwer herausfinden.

---

1) ἔφη δὲ τὸν δημιουργὸν τῶν πάντων θεὸν δώδεκα χιλιάδας ἑνιαυτῶν τοῖς πᾶσιν αὐτὸν φιλοτιμήσασθαι κτήμασι καὶ ταύτας διαθεῖναι τοῖς ιβ. λεγομένοις οἴκοις καὶ τῇ μεν ἀχιλλαδι ποιῆσαι τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν τῇ δευτέρᾳ ποιῆσαι τὸ στερέωμα τοῦτο τὸ φαινόμενον, καλέσας αὐτὸν οὐρανόν. τῇ τρίτῃ θάλασσαν καὶ τὰ ὕδατα τὰ ἐν τῇ γῇ πάντα τῇ δ' τοὺς φωτῆρας τοὺς μεγάλους, ἥλιον καὶ σελήνην καὶ τοὺς ἀστερας . . . S. v. *Τυρρήνια* (III. 519.)

2) Dissert. de creat. ex nihilo (b. Cudw.) p. 985. Vgl. Brucker I. 344.

3) „Vis illum factum vocare, non errabis; hic est ex quo suspensa sunt omnia, causa causarum. Vis illum providentiam dicere? recte dices. Est enim, cujus consilio huic mundo providetur, ut inconfusus est et actus suos explicet. Vis illum naturam vocare? non peccabis: est enim, ex quo nata sunt omnia, cujus spiritu vivimus. Vis illum vocare mundum? non falleris: ipse enim est totum, quod vides, totus suis partibus inditus et se sustinens vi sua.

Idem Etruscis quoque visum est et ideo fulmina mitti a Jove dixerunt, quia sine illo nihil geritur.“ Senec., Quaest. natur. II. 14. Vgl. Mommsen, Rhein. Mus. 1857. 4 Heft.

Die Ansichten der andern römischen Schriftsteller sind wenig vernünftiger; sie sind durchweg pantheistisch-materialistischer Natur. So lehnt sich der epische Dichter Lucrez vollständig an die Physik des Epikur an und giebt, so zu sagen, dieselbe nur in poetischer Form wieder. Aus Nichts wird Nichts, Alles ist durch Zufall entstanden — so sagt uns der römische Dichter. Der Götze seines grofsen Lehrgedichtes »de rerum natura« ist die Natur selber, die er als eine schöpferische, über Alles waltende Kraft personificirt, während er die Götterherrschaft und den Wahnglauben daran bekämpft. [1])

Manilius giebt in seinem astrologischen Lehrgedicht »Astronomicon« die Welt selbst für Gott aus oder vielmehr den der »Welt eingegossene Geist,« also die Weltseele, die alle Theile der Welt durchströmt. [2])

Sein Zeitgenosse Virgil, der seine Unsicherheit in der Erforschung der Dinge eingesteht, wenn er den preist:

»Selig, wem es gelang, der Ding' Ursprung zu ergründen« [3])

kennt nur eine Weltseele, die er in das Innere des grofsen Alls versetzt; diese erfüllt den gewaltigen Körper, giebt ihm Leben und Bewegung. [4])

Nach der Ansicht Plinius des Aelteren ist die Welt ein göttliches Wesen; in ihr ist die Sonne, als der Geist der ganzen Welt, die Hauptgottheit der Natur. [5]) Also ungefähr diese, mit denen Andere gleich denken.

---

1) „Nam certe neque consilio primordia rerum
Se ordine quaeque suo, atque sagaci mente locarunt;
Nec, quos quaeque darent motus, pepigere profecto;
Sed quia multi modis, multis mutata per omne
Ex infinitis vexantur percita plagis.
Omne genus motus et coetus experiundo
Tandem deveniunt in tales disposituras,
Qualibus haec rebus consistit summa creata.“
De rer. nat. I. 1016 u. IV. 887 sq.

2) Astron. II. 104—107 sq.

3) Georg. II. 490.

4) Aen. VI. 727 sq.

5) Hist. natur. II. 6.

Bei einer derartigen kosmogonischen Anschauungsweise müssen auch die Vorstellungen der Römer über das göttliche Wesen oder über die Götter natürlich äufserst niedrig und trübselig sein. Man wird zwar hie und da durch etliche spiritualistische Wiederklänge angenehm überrascht und es klingt unter Andern gar schön, wenn Cicero z. B. die Gottheit als eine »mens soluta et libera segregata ab omni concretione mortali, omnia sentiens et movens, ipsaque praedita motu sempiterno« [1]) und Seneca als »mens universi« [2]) erklärt; doch zahlreiche andere Aeufserungen zerstören sofort wieder Alles, wenn sie die Gottheit wieder für das All ausgeben und die Frage: quid est deus? mit: quod vides totum et quod non vides totum« beantworten, wie es bei Seneca der Fall ist.[3])

In dem religiösen Ideenkreise der alten Germanen und ihrer Stämme leuchtet zwar der Glaube an eine höhere, unbekannte Macht, die über dem Gewirre der Götter- und Weltkämpfe waltet, durch;[4]) doch ist ihre Religion mit ihrem Wodan und Odin sonst nur Naturverehrung, sich im Uebrigen auch den Anschauungen der alten Perser vielfach anschliefsend; ihre Vorstellungen über den Ursprung der Welt und ihrer Bildung sind ungeheuer platt und niedrig. Und das gilt sowohl in Bezug auf die eigentlichen, als die nordischen Germanen, die Scandinavier, deren Mythologien vielfach in einander fliefsen.

Der Germanischen Mythologie zufolge senkte unter All-

---

1) Fragm. b. Lact. instit. I, 5. Vgl. Plut. de plac. philos. I. 7. u. Nnmen. c. VIII.

2) Quaest. nat. in d. praef.

3) Vgl. Cic. nat. D. I. 10 — 13.

4) „Vor dem Beginn der Zeiten und ehe der Ewigkeit Urnacht
Anfing, lang' eh' es Götter gab und Söhne der Götter,
Ehe die Alfen verstanden, die Nornen ahnten, die Vanen
Weisheit sammelten, lang vor der Asen Geburt und der Riesen,
Als noch ihre Bahn die Sonne nicht kannte, der Mond nicht,
Ehe die Erde war und die Tiefe des Meeres und der Himmel,
War Allvater derselbe, der war, der ist und der sein wird,
Wandellos, fest, und des Wandelbaren ewiger Urgrund."
Legis Alkuna S. 49.

fadur (der Allvater, Haupt des Göttergeschlechts, der von Ewigkeit, vor aller Zeit und vor Himmel und Erde war, ist und sein wird, wandellos, alles Wandelbaren ewiger Grund, der ewig bleibende Urheber aller Dinge), sich Ginnûngagap, der grofse Abgrund, das weite Nichts, der leere Raum; noch war kein Licht und kein Dunkel, kein Oben und Unten, überall Wüste und Leere. Allfadur blickte hinab und sein allmächtiger Blick zertheilte die nebelige Mischung. Ginnûngagap spaltete sich gegen Norden und Süden; nach oben Muspelheim, das Reich des Lichtes und Feuers, licht und heifs, flammend und brennend, unbewohnbar für jeden, der nicht dort geboren ist; hier wohnt Surtur, der Schwarze, der Allvernichter; — nach unten Niflheimr, die Nebelwelt, das Reich der Finsternifs; zwischen beiden gährender Stoff, weder Licht noch Finsternifs. Aus der nördlichen Nebelwelt kamen gefrorne Dünste und Eismassen, aus der Feuerwelt schmelzende Funken, die alle Eismassen, welche in den leeren Ranm gekommen waren, in Tropfen auflöseten. Aus diesen Tropfen entwickelten sich durch die Kraft dessen, der den warmen Wind geschickt, die Körper der Riesen, bösartig wie sein ganzes Geschlecht. Einst schlief er und fiel in Schweifs, da wuchs aus seiner linken Hand ein Mann und eine Frau und einer seiner Füfse erzeugte mit dem andern einen Sohn, der sechs Köpfe hatte und von dem das Geschlecht der Hrymthursen (Reifriesen) stammt. Genährt hatte sich Jener von der Kuh Anthumbla, die aus einem anderu Tropfen entstanden war, diese beleckte zu ihrer Nahrung die mit Reif belegten Salzsteine. Daraus kamen am ersten Tage die Haare, am zweiten der Kopf und am dritten ein ganzer Mann, Bure. Sein Sohn Börs hatte drei Söhne: Odin (der Hauptgott), Wile, We, welche Himmel und Erde beherrschten, den Urriesen Ymer tödteten, den Leib in die Mitte des leeren Raumes zogen, aus seinem Fleische die Erde, aus den Knochen die Berge, aus den Haaren Gras, aus seinem Blute Seen und Flüsse, aus seinem Hirn die Wolken, aus seinem Haupte den Himmel, aus seinen Augenbraunen die Burg Mitgard machten. Dann nahmen sie Funken, die aus Muspelheim sich löseten, setzten sie in den Raum, um die (runde,

vom Ocean umgebene) Erde zu beleuchten: Sonne, Mond und Sterne. Nun wandte die Sonne die himmlischen Rosse rechts und begann ihren Lauf, sie schien südlich auf die kühlen Steine, da keimten Pflanzen hervor. . . .[1])

Im Sinne der Senani, welche die erste Classe in dem ganzen Keltischen Priesterorden (Druiden) bildeten, ist, wie ein Gesang Taliesin's lehrt, die Welt ein ungeheures Thier, das aus der Tiefe, als dem Sitze des bösen Princips (Gwarthawn, Satanas), aufgestiegen ist.[2])

In dieser Weise haben sich bei den meisten Völkern des Alterthums, wenn nicht vollständige kosmogonische Theorien, welche insgemein die ursprünglichen verschiedenen und oft sich widersprechenden Anschauungen schon mehr systematisiren, so doch Meinungen und Sagen über die erste Weltbildung erhalten, wie sich denn nach den Berichten der Missionäre und neuern Reisenden auch bei den jetzigen uncivilisirten Völkerschaften noch immer verunstaltete Sagen über den Anfang oder die Bildung dieser Welt und einen mächtigen Herrn vorfinden.[3]) Alle Vorstellungen aber gestalteten sich bald sehr verschiedentlich; so sahen die Chinesen die Dinge nur für eine Entwickelung des Einen Urwesens oder Ur-Eins (Thiân) an, das die beiden Principien aller Dinge, den Himmel und die Erde, ursprünglich keimartig in sich schlofs. Bei den alten Parsen war Ormuzd das Eine Urwesen, das einfache, reine Licht, und die Entstehung der Welt erscheint im gewissen Sinne nur als eine Umwandlung dieses Urwesens aus seinem Ursein oder, wenn man will, mehr als eine Entzweiung in den Gegensatz und Widerstreit mit sich selbst. Auch die alten Inder erkennen ein solches an, fassen es jedoch erst ganz abstrakt (Brahma); weil sie folgerichtig ein Werden der Dinge leugnen, so ist ihnen die jetzige sichtbare Welt mit all' ihren Veränderungen nur eine

---

1) Jüngere Edda 4 u. 6.

2) Vgl. Gylfag. 4. Strab. IV, 197. Mone, Geschichte des Heidenthums I. 314 u. Simrock, Handb. der deutschen Mythol. S. 14ff.

3) Vgl. Lüken, die Traditionen des Menschengeschlechts S. 28ff.

reine Sinnentäuschung und blofses Gebilde der Phantasie. Nach den Aegyptern hat sich das Eine Urwesen bei der Weltbildung durch die Zwietracht (Typhon) aus seiner ursprünglichen Einheit in die vier in ihr stets vorhandenen Elemente, aus denen alles Erschaffene besteht, getheilt, aus denen sodann die Liebe (Isis) vereinend und trennend die Welt oder die Vielheit der einzelnen Wesen producirt und fortwährend bewirkt. Die Weltbildung oder das Entstehen und Vergehen ist also nur eine Trennung und Wiedervereinigung der vier Elemente.

Hiernach entwickelten die alten Orientalen den Gedanken von dem Ausgang der Vielheit aus dem Einen blofs in verschiedener Weise, ihn blofs unter dem Einflufs localer und klimatischer Verhältnisse zu besondern, eigenthümlichen Weltanschauungen gestaltend. Und aus der besondern Weise der Lösung des kosmogonischen Problems, welches hier so ziemlich das Centrum alles Denkens bildete, resultirt denn auch mit der Zeit das Gepräge religiöser Bildung und ihrer besondern Gestaltung bei den verschiedenen Völkern.

Während aber bei den Orientalen eine mehr gemeinsame heilige Grundanschauung sich kundgiebt, die für das ganze religiöse Denken und Leben minder oder mehr mafsgebend ist, lehnten sich die Abendländer, besonders die Hellenen an morgenländische Ideen an, ohne dafs die Lösung des kosmogonischen Problems in eigenthümlicher Weise auf ihre Geistesentwickelung wesentlich einwirkte. Dieselbe giebt sich blofs in individuellen, in eine philosophische Hülle eingekleideten Meinungen einzelner Denker kund, aber von einer ureigenen und wirksamen Grundanschauung des gesammten hellenischen Volkes ist keine Rede. Weil das Problem über den Ursprung und die Natur der Dinge das Interesse der Römer und Germanen noch weniger und ganz entfernt beschäftigte, so war dasselbe auch natürlich für die Geistesentwickelung dieser Völker von keinem Einflufs.

XI.

Schlufs.

Jetzt zum Schlusse das Bisherige resumirend, glauben wir zur Genüge bewiesen zu haben, dafs eigentlich nur in der biblischen Kosmogonie die reine Idee der Schöpfung sich erhalten, dafs diese allein unter allen andern Theorien die vernünftigste und begründetste ist, dafs aufserdem im ganzen Heidenthum, bei keinem seiner Völker, bei keiner seiner Secten im Sinne des Judenthums und Christenthums die Idee von einer Weltschöpfung als einer freien That des aufser- und überweltlichen persönlichen Gottes, als einer Thatsache des blofsen göttlichen Willens sich vorfindet. Nur die Mosaische Kosmogonie lehrt, von andern wesentlichen Unterschieden abgesehen, dafs Ein Gott die Welt aus Nichts, also ohne ewige Materie und ohne demiurgische Mitwirkung hervorgebracht hat. Das hat eine Reihe gelehrter Forscher jeden Glaubens und aller Jahrhunderte anerkannt,[1]) das hat neuerdings auch der gründlichste aus ihrer Mitte, Döllinger, mit aller Entschiedenheit ausgesprochen. Im Heidenthum scheint diese Idee, wie bei den Parsen, noch dunkel durch; es sind aber nur leise Anklänge an die Schöpfung überhaupt, vereinzelte Aussprüche über die frühere Entstehung dieser Welt

1) Vgl. Mosheim XV. 973 sq. Staudenm., Metaph. des Christenth. S. 90 ff. Maret, der Pantheismus S. 121 ff. u. A.

2) Heidenthum u. Judenthum S. 282. 822 u. 27.

durch Ein höheres Wesen, welche es uns in ganz wenigen Erscheinungen seiner alten, entstellten Sagen darbietet. Nicht wirklich, sondern nur scheinbar ist in einigen heidnischen Kosmogonien, die insgesammt entweder hylozoistisch, mithin dualistisch oder emanatistisch, somit pantheistisch sind, von einer Schöpfung die Rede; in dem Falle ist sie jedoch durchaus keine unmittelbare, durch Gott selbst vollbrachte, sondern durch niedere, untergeordnete, von der Phantasie erfundene Mittelwesen vermittelte, deren Zutritt dadurch, dafs Gott entweder mehr als unbekanntes Wesen erscheint, oder zu mehren umgebildet oder gar mit den geschaffenen Dingen identificirt wird, nothwendig wurde.

Ein Mehres darf man übrigens in den verschiedenen kosmogonischen Theorien der alten, nicht-jüdischen Völker (גּוֹיִם τὰ ἔθνη), deren verkehrte Ansichten über den Ursprung der Welt aus der nach dem Sündenfall mangelhaften Kenntnifs Gottes herrühren[1]), nicht suchen. Eben weil der gröfste Theil der antiken Welt nach dem Untergange des monotheistischen Gottesglaubens, wo das Gottesbewufstsein nur als schwaches Gefühl zurückblieb, die Schöpfung als die Thatsache des aufserweltlichen Gottes nicht mehr anerkannte, bildete sich frühzeitig der schroffste Gegensatz zwischen dem Judenthum und Christenthum einerseits und dem Heidenthum andererseits. Dieser grelle Unterschied mufste sich bald herausstellen, als die Idee und das Bewufstsein eines einen, ewigen und übersinnlichen Wesens die Völker verliefs, und statt dessen sich eine Masse innenweltlicher und geschöpflicher Wesen habilitirte, Naturkräfte als Götter angesehen wurden und der heidnische Glaube dann auf dem Wege der Zeugung oder Emanation aus einem uranfänglichen Chaos diese Welt, ihre Götter und Menschen hervorgehen liefs! Das göttliche Sein wird im Heidenthum nicht mehr von dem der Natur getrennt; Gott das höchste Wesen erscheint der Natur gegenüber in den Mythologien nicht mehr als ein persönliches, concretes, selbstständiges Wesen, sondern wird

1) Vgl. Basil. Hom. I in Hexaëm. 2.

weniger oder mehr an das natürliche Element gewiesen und mit diesem irgendwie verschmolzen.

Und merkwürdig genug, dafs selbst die berühmtesten heidnischen Denker, deren Uneinigkeit indefs von verschiedenen Kirchenvätern mit Recht schon gebrandmarkt worden, es späterhin nur mühsam zu etwas reinern Begriffen zu bringen vermochten und, indem sie die Idee der Schöpfung überhaupt nicht gewinnen konnten, bei dem »ex nihilo nil fit,« stehen blieben, das, wie gesagt, nur im Bereich creatürlicher Thätigkeit, nicht aber bei Gott, der absoluten ersten Ursache, gilt. Auch bei etlichen heidnischen Schriftstellern, namentlich Platon, kehren theistische oder monotheistische Ideen wieder; doch rein und ausgebildet finden sie sich nur bei den Israeliten, wenn auch reiner und deutlicher erst im Christenthum, und eben dadurch, dafs sie als abgesonderte Gemeinde קְהַל יְהוָה die Gottheit als ein übersinnliches und übernatürliches Wesen erkennen und zwischen dieser und Natur- und Menschenwelt scharf unterscheiden, war die bestimmte Grenzmarke zwischen ihnen und den Nachbarvölkern gezogen. Merkwürdiger aber ist es noch, dafs, während der Verstand der Verständigsten aller Zeiten sich mit der Beantwortung der Frage, woher das Weltall sei, beschäftigte, und auch sehr Viele auf dieselbe geantwortet, nur die heiligen Urkunden sie beantwortet haben. Während alle Weisen des Alterthums über den Ursprung und die Natur aller Dinge uns in der trostlosesten Ungewifsheit lassen, über die Procedur der Entwicklung unsers Weltenkörpers nichts oder wenig Annehmbares und Zuverlässiges anzugeben wissen, über den chaotischen Zustand der Urelemente nicht hinauskommen, im Gegentheil in lauter Ungewifsheiten sich verlierend, finden wir dieselbe nur von einem Volke und das in der einfachsten und erhabensten Weise gelöst und ausgesprochen und zwar lange, bevor die Philosophen das Licht der Welt erblickt und sich in materialistischen und pantheistischen Systemen versucht hatten. »In Anfang schuf Gott den Himmel und die Erde« : so steht an der Spitze der h. Urkunde, auf dem ersten Blatte und im ersten Verse! Wie diese wenigen Worte, die bestimmt waren, die Menschen insofern zu belehren, als von religiöser

Wichtigkeit war, dafs sie nämlich Gott sich nicht als eine pantheistische, unpersönliche Weltseele, die Welt nicht als eine aus sich selbst hervorgegangene, andererseits Gott auch nicht als einen aufserweltlichen Uhrmacher, die Welt nicht als eine Maschine denken sollten, wie diese Worte, sage ich, den Glauben an Einen Gott als Schöpfer gegenüber den beiden in der antiken Welt vorzugsweise dominirenden Anschauungsweisen, dem heidnischen Dualismus und Pantheismus, gegenüber dem ganzen Paganismus in der vormessianischen Zeit aufrecht erhielten, also werden sie auch fernerhin den einzigen Halt gegen alle Verirrungen und Irrthümer des menschlichen Geistes gewähren; und wie sie dem Paganismus den Todesstofs gegeben, so werden sie auch allen nichtbiblischen Systemen den Tod versetzen; so lange aber diese grofse Thatsache nicht anerkannt wird, werden jene blofse Meinungen bleiben und wie Meteore in Nichts zurückfallen. Nur in dem Glauben an jenen Gott, dessen Kenntnifs uns eins der merkwürdigsten Völker als ein so kostbares Erbe übermacht hat (Ps. 103, 7.), den zu erkennen, zu lieben, dessen Ehre auf der ganzen Erde zu verbreiten gemäfs den Worten der Schrift eines jeden Menschen Höchstes sein soll, (Joh. 17, 3.) nur in ihm wird jeder Sterbliche und die Wissenschaft Licht, allein in ihm dauerhaft Ruhe finden.

Inhalt.

		Seite:
	Vorbemerkung	V—VIII
I.	Ueber den Begriff der Schöpfung und die Wichtigkeit einer richtigen Erkenntnifs derselben . . .	1— 27
II.	Die Mosaische Kosmogonie	28— 44
III.	Ueber den Ursprung der Mosaischen Kosmogonie .	45— 63
IV.	Das alte Testament	64—154
V.	Das neue Testament	155—161
VI.	Die Rabbinen	162—172
VII.	Die Väter und spätern christlichen Theologen . .	173—208
VIII.	Die Kirche	209—215
IX.	Die Vernunft	216—252
X.	Die Ansichten des heidnischen Alterthums über die Entstehung der Welt	253—304
XI.	Schlufs	305—308

NB. S. 64 lies Jones statt Cuvier. Andere weniger erhebliche Druckfehler wird der Leser leicht selbst berichtigen.

Gedruckt bei A. W. Schade in Berlin, Grünstrafse 18.